

## Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit bei Heidegger

Jiro WATANABE

In Japan hat man seit langem großes Interesse für das Seinsdenken Heideggers. Als ein Anzeichen dafür gilt die Tatsache, daß es bisher sechs Übersetzungen von "Sein und Zeit" gibt; ich persönlich habe vor 15 Jahren in Zusammenarbeit mit meinem Kollegen die neueste japanische Übersetzung von "Sein und Zeit" veröffentlicht. Außer den Übersetzungen sind eine Menge Bücher und Abhandlungen über Heidegger in Japan erschienen; trotzdem würde ich sagen, daß es nur wenige Fachleute gibt, die sich mit Heideggers Denken intensiv befaßt bzw. auseinandergesetzt haben, und zwar nicht derart, daß man dabei von außen her etwa einen buddhistischen Standpunkt in Heidegger hineinlegen will, sondern derart, daß man wirklich zusammen mit Heidegger selbst mitzudenken und weiterzudenken versucht.

Nun, heute möchte ich vor allen Dingen meine bescheidenen Meinungen über die existenziale Analytik des Daseins in "Sein und Zeit" zum Ausdruck bringen. Aber das Werk "Sein und Zeit" ist sehr umfangreich und schließt mannigfaltige Probleme ein; ich möchte mich daher heute darauf beschränken, einen wichtigen Aspekt der Daseinsanalytik ans Licht zu bringen. Das ist nämlich das Verhältnis der Eigentlichkeit zur Uneigentlichkeit des Daseins. Bevor ich aber dieses Problem gleich in Angriff nehme, muß ich einigermaßen zuerst die Methode und dann die Thematik der Daseinsanalyse selbst in einer allgemeineren Form durchgehen, und aus diesen Betrachtungen das Problem selbst von ihm selbst her hervorgehen lassen.

### I

Die Absicht Heideggers in "Sein und Zeit" ist bekanntlich "konkrete Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von Sein" (S. 1). Um diesen "erfragten" Sinn von dem "gefragten" Sein klar zu machen, muß aber ein "exemplarisches" Seiendes als das "Befragte" gewählt werden, an dem der Sinn von Sein abgelesen werden sollte. Dieses Seiende ist nun nach Heidegger das Dasein, das wir selbst je sind (S. 7). In dem veröffentlichten Teil von "Sein und Zeit" ist dieses exemplarische Seiende, d. h. das Dasein, hinsichtlich seines Seins eingehenderweise expliziert; sein Sein wird als Sorge bestimmt, und dessen Sinn als Zeitlichkeit herausgestellt.

Natürlich wird diese Explikation eigentlich zum Zweck der Fragestellung nach dem Sinn von *Sein überhaupt und als solchem* durchgeführt. Diese Explikation ist aber, obwohl als eine Problematik der "Temporalität des Seins" (S. 19) schon antizipiert, doch unvollständig geblieben. In dieser Unvollständigkeit liegt schon ein Problem, das mit der sogenannten Kehre-Problematik zu einem Teil zusammenhängt. Doch, wir müssen jetzt dieses Problem beiseite lassen.

Nun, dieses Dasein wird in seiner existenzialen Analytik gemäß der hermeneutischen Phänomenologie aufgewiesen und erschlossen. Der methodische Sinn der Phänomenologie ist den beiden Begriffen "Phänomen" und "Logos" zu entnehmen. Das Phänomen bedeutet hier bei Heidegger "das Sich-an-ihm-selbst-zeigende" (S. 28), kurz "das Sichzeigende". Logos besagt "ἀποφαίνεσθαι": das, "wovon die Rede ist, von ihm selbst her sehen lassen" (S. 32). So besagt Phänomenologie: "Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen" (S. 34).

Aber dieser Titel Phänomenologie bezeichnet nur das Wie der direkten, sachgemäßen Aufweisung und Ausweisung der Sachen selbst. Was soll denn aber eigentlich in dieser phänomenologischen Behandlungsart aufgewiesen werden? "Nicht dieses oder jenes Seiende, sondern das Sein des Seienden" (S. 35). Also, bei Heidegger wird das Phänomen als das Sichzeigende bestimmt, und dieser *formale* Phänomenbegriff kann gewiß auf irgend ein Seiendes rechtmäßig angewandt werden. Dann erscheint der *vulgäre* Phänomenbegriff, demgemäß unter dem Sichzeigenden das Seiende verstanden wird. Doch in Heideggers *phänomenologischem* Phänomenbegriff meint das Sichzeigende "das Sein des Seienden, seinen Sinn, seine Modifikationen und Derivate" (S. 35).

Dabei ist allerdings zu beachten, daß "es für das Absehen auf eine Freilegung des Seins zuvor einer rechten Beibringung des Seienden selbst bedarf", weil "das Sein je das Sein von Seiendem ist" (S. 37). Also, das Seiende, hier das Dasein, soll in der Seinsfrage nicht nur als ein exemplarisches Seiendes "fixiert" werden (S. 15, 37), sondern auch als das Seiende in der Sicherung einer "rechten Zugangsart" (S. 6, 7, 15, 37) gezeigt werden. "So wird der vulgäre Phänomenbegriff phänomenologisch relevant" (S. 37). Nachdem also das Dasein zuerst in Sicherung der betreffenden Zugangsart vorgebracht worden ist, soll das Sein des Daseins dann phänomenologisch untersucht werden. Aber dadurch muß die phänomenologische Untersuchung ihren *hermeneutischen* Charakter umso mehr verschärfen.

Denn das Dasein bewegt sich immer schon in einem Seinsverständnis. So muß die phänomenologische Aufweisung gerade diesem "zum Dasein gehörigen Seinsverständnis den eigentlichen Sinn von Sein und die Grundstrukturen seines Seins *kundgeben*" (S. 37), d.h. ἐμνηστέειν; deswegen muß die phänomenologische Forschung des Daseins eine *Hermeneutik* des Daseins werden. Diese auslegende Hermeneutik Heideggers hat nun ständig den Charakter einer "Gewaltsamkeit" (S. 311). Denn das Dasein hält sich immer schon in einem Seinsverständnis, und dieses Seinsverständnis ist zunächst und zumeist nicht nur vage und durchschnittlich, sondern enthält in sich vielmehr eine hartnäckige Verdeckungstendenz seiner selbst. Nach Heideggers Ansicht hat nämlich das Dasein gemäß seiner Seinsart des Verfallens die unüberwindbare Verdeckungstendenz, sich aus dem nichtdaseinsmäßigen Seienden der "Welt" her zu verstehen (S. 15). So entspringt die Seinsidee der Vorhandenheit. Gerade im Gegenzug zur Auslegungstendenz des Verfallenseins an den Horizont der Vorhandenheit muß das Dasein als ein Seiendes phänomenal auf rechte Weise vorgegeben und aufgrund der genuinen Vorgabe dann dessen Sein und Sinn näher phänomenologisch erforscht werden, dabei ständig mit Gewaltsamkeit erschlossen, schließlich in einer

angemessenen Begrifflichkeit festgestellt werden. Dabei darf natürlich keine "beliebige Idee" des Seins an das Dasein "konstruktiv-dogmatisch" (S. 16) herangebracht und ihm keine "apriorische Konstruktion" (S. 50Anm.) aufgezwungen werden. Im Gegenteil soll sich das Dasein "an ihm selbst von ihm selbst her" (S. 16) phänomenologisch zeigen und dessen Sein hermeneutisch den vulgären Ausgelegtheiten gewaltsam abgewonnen werden. Die Hermeneutik des Daseins soll phänomenologisch vorgehen, wie die Phänomenologie hermeneutisch durchgeführt werden soll.

Nun, wir müssen jetzt mit großem Nachdruck darauf hinweisen, daß dem soeben skizzierten hermeneutisch-phänomenologischen Methodenbegriff der existenzialen Daseinsanalytik Heideggers in Wirklichkeit sein eigentümlicher *Wahrheitsbegriff* zugrunde liegt. Die Rechtmäßigkeit jener Methode gründet ursprünglich in einer bestimmten Auffassung Heideggers von der Wahrheitsstruktur. Jetzt soll diese Seite in unseren Blick kommen.

Die Wahrheit wird in "Sein und Zeit" nach zwei Hinsichten betrachtet (S. 212–230): nämlich, Entdecktheit und Erschlossenheit. Entdecktheit bezieht sich auf die Wahrheit des innerweltlichen Seienden, Erschlossenheit auf die Wahrheit des Daseins. Das Wichtigste ist der von Heidegger dargelegte Inhalt der Erschlossenheit (Wahrheit) des Daseins. Aber, um die Struktur des Wahrheitsphänomens überhaupt begrifflich zu machen, müssen wir unsere Aufmerksamkeit dem Wahrheitsphänomen der Entdecktheit zuwenden, an dem ja doch die Wahrheitsstruktur allgemein am deutlichsten an den Tag gebracht werden kann.

Heidegger hält den traditionellen Wahrheitsbegriff als Übereinstimmung für ungenügend und abkünftig; er fordert vielmehr, in den "Seinszusammenhang" (S. 216) und die "Seinsart des Erkennens selbst" (S. 217) einzudringen. Nach Heidegger ist eine erkennende Aussage auf ein Seiendes "bezogen" (S. 217), das sie meint. "Das Aussagen ist ein Sein zum seienden Ding selbst" (S. 218). Was tut aber diese erkennende Aussage an dem Seienden? "Sie entdeckt das Seiende an ihm selbst. Sie sagt aus, sie zeigt auf, sie 'läßt sehen' (*ἀπόφανσις*) das Seiende in seiner Entdecktheit" (S. 218). Die Aussage als eine wahre ist entdeckend. "Wahrsein (Wahrheit) der Aussage muß verstanden werden als entdeckend-sein" (S. 218). Mit anderen Worten, ist das Wahrsein der erkennenden Aussage "das *ἀληθεύειν*: Seiendes — aus der Verborgenheit herausnehmend — in seiner Unverborgenheit (Entdecktheit) sehen lassen" (S. 219). Die *ἀλήθεια* bedeutet also: "die Sachen selbst, das, was sich zeigt, das Seiende im Wie seiner Entdecktheit" (S. 219). Die Wahrheit ist somit die Unverborgenheit, *ἀλήθεια*.

Dabei muß man darauf aufmerksam sein, daß der Begriff *ἀλήθεια* "in einem privativen Ausdruck" (S. 222) gefaßt ist. "Die Wahrheit (Entdecktheit) muß also dem Seienden immer erst abgerungen werden. Das Seiende wird der Verborgenheit entrisen. Die jeweilige faktische Entdecktheit ist gleichsam immer ein Raub" (S. 222). Allerdings bezieht sich alles, was über die Wahrheitsstruktur als Entdecktheit und Entdeckend-sein gesagt ist, wie gesagt, auf das innerweltlich Seiende und keineswegs auf das Dasein. Indessen läßt sich unserer Ansicht nach die Wahrheitsstruktur als solche, mutatis mutandis auf die hermeneutisch-phänomenologische Untersuchung

des Daseins übertragen. Diese Untersuchung kann also gar nicht anders durchgeführt werden, als daß das Dasein in einem übertragenen Sinne sich selbst hinsichtlich seines Seins zu "entdecken", d.h. in einem strengen Sinne zu "erschließen" sucht.

Nun, das Allerwichtigste ist dabei, zu wissen, auf welche Weise sich diese Entdecktheit des Seienden als wahr bewähren läßt. Heidegger sagt: an dem Seienden selbst spielt sich die Bewährung ab, und zwar erfolgt die Bewährung zweiseitig (S. 218). *Zum einen* vollzieht sich die Bewährung auf dem Grunde eines Sichzeigens des Seienden; *zum anderen* aber ist das Sichzeigen des Seienden "nur so möglich, daß das aussagende und sich bewährende Erkennen seinem ontologischen Sinne nach ein entdeckendes Sein zum realen Seienden selbst ist" (S. 218). Wenn dem so ist, liegt hier offensichtlich ein Zirkel. Nämlich, das Entdeckend-sein des Daseins ist die Voraussetzung für das Sichzeigen des Seienden; aber das Sichzeigen des Seienden ist umgekehrt der Grund der Bewährung einer entdeckenden Aussage. Beide Momente nehmen sich gegenseitig in Anspruch.

Es ist ein großes Problem, wie dieser Zirkel zu verstehen ist; er deutet in der Tat einen enormen Komplex schwieriger Probleme an. Doch scheint mir mindestens soviel zweifellos zu sein, daß die Wahrheit aus einem tiefen Verwobensein beider Momente, d.h. des Sichzeigens des Seienden und des Entdeckend-seins des Daseins besteht. Die faktische Wahrheitsgewinnung kann sich also nur in einem *dynamischen* Prozeß, der das Verflochtensein beider Momente in sich beschließt, entwickeln. Das Dasein verhält sich nämlich zu einem Seienden entdeckend, und dieses zeigt sich dementsprechend in einer bestimmten Weise seiner Entdecktheit. Aber dieses Seiende kann sich als Schein oder in einer verstellten Weise zeigen. "Daher muß das Dasein wesenhaft das auch schon Entdeckte gegen den Schein und die Verstellung sich ausdrücklich zueignen und sich der Entdecktheit immer wieder versichern" (S. 222). Indessen, trotz der wiederholten Versicherungen kann das Dasein möglicherweise immer wieder der Verstellung verfallen. Umso vorsichtiger muß die Bewährung durchgeführt werden. Wahrscheinlich können wir die Entdecktheit eines Seienden faktisch nicht einfach dadurch erzielen, daß sich das Dasein aufgrund eines Sichzeigens des Seienden entdeckend verhält, sondern in einem mühsamen dynamischen, wenn man so sagen darf, in einem gewissen Sinne *dialektischen* Prozeß erreichen. Heidegger sagt: "Die Wahrheit (Entdecktheit) muß dem Seienden immer erst abgerungen werden. Das Seiende wird der Verborgenheit entrissen. Die jeweilige faktische Entdecktheit ist gleichsam immer ein Raub" (S. 222). Dieser Raub aber wird wohl nicht ein für allemal vollzogen werden, sondern vielmehr sich "immer wieder" seiner selbst versichern.

Wenn aber diese Wahrheitsstruktur, wie gesagt, in einem übertragenen Sinne auch auf die Erschlossenheit des Seins des Daseins angewandt werden kann, so liegt es nahe, daß man bei dieser hermeneutisch-phänomenologischen Erschließung des Seins des Daseins die gewonnenen Resultate "gegen den Schein und die Verstellung sich ausdrücklich zueignen" und sich der erschlossenen Wahrheit "immer wieder versichern" muß. Das bedeutet, daß die existenziale Analytik des Daseins, wie sie von

Heidegger wirklich ausgeführt worden ist, nicht ein für allemal als ein schon vollendetes System zu gelten vermag, sondern gerade wegen des darin entwickelten Wahrheitsbegriffes eine mögliche Überprüfung ihrer selbst, ja sogar eine Möglichkeit ihres Weiterdenkens grundsätzlich einräumen muß. Auf alle Fälle können wir sagen, daß die Wahrheit genau besehen eben nur das sein muß, was in einem Kampf mit der Unwahrheit besteht, was ständig der Gefahr, in die Unwahrheit zu geraten, ausgesetzt ist, was also erst durch die Bemühung, sie zu überwinden, erzielt werden kann, und was diesen Prozeß nicht einfach hinter sich lassen kann, sondern ihn in sich selbst als ein überwundenes Moment enthalten muß.

Nun, man könnte wahrscheinlich berechtigt sein, anzunehmen, daß Heideggers Wahrheitsbegriff erst dadurch entstanden sei, daß er sich die Wahrheitsgedanken Husserls mit Hilfe der Interpretation der griechischen Gedanken von *ἀλήθεια* angeeignet hätte.

Bei Husserl wird bekanntlich ein Gegenstand als ein intentionales Korrelat des Bewußtseins angesehen. Dieses Korrelat heißt das Noema, und dieses hat zwei Momente in sich: nämlich, Sinn und Sein. Der noematische Sinn besteht aus einem zentralen Kern (X) und den bestimmenden Inhalten, und wird aus der Hyle durch die synthetisierenden Akte der Noesis intentional konstituiert. Der noematische Sinn besagt den Gegenstand im Wie seiner Bestimmtheiten. Außer diesem Sinn hat das Noema noch das Seinsmoment, und besonders wichtig sind verschiedene Seinscharaktere, die den Gegenstand im Wie seiner Gegebenheiten kennzeichnen. Nun, für Husserl ist die Wahrheit "die Einheit einer Vernunftsetzung mit dem sie wesensmäßig Motivierenden" (Ideen I, 136). Die Bewußtseinssetzung wird nur dann Vernunftsetzung, wenn ein noematischer Sinn mit der höchsten Seinsgewißheit gesetzt wird. Die Vernunftsetzung will also einen noematischen Sinn mit dem Seinscharakter der Gewißheit setzen und so die Evidenz bzw. Wahrheit der betreffenden Sachen treffen. Aber für die Vernunftsetzung muß irgend eine Ausweisung ev. ein Rechtsgrund vorhanden sein. Husserl sagt: "Die Setzung hat in der originären Gegebenheit ihren ursprünglichen Rechtsgrund"; die Vernunftsetzung muß durch "die originäre Gegebenheit" der betreffenden Sachen selbst "vernünftig motiviert" sein. Erst dadurch kann der noematische Sinn zur Erfüllung kommen.

Nun, Heideggers Auffassung der Wahrheitsstruktur hat offensichtlich eine enge Beziehung zu dieser Husserlschen Auffassung der Wahrheit. Aber natürlich ist das Wahrheitsproblem jetzt in der existenzialen Daseinsanalytik umgelagert. Also, jetzt sind einmal intentionale Akte des Bewußtseins Husserls in das entdeckende Sein des Daseins umgewandelt; zum anderen ist die originäre Gegebenheit der Sachen selbst in das Sichzeigen des Seienden verwandelt; zum dritten ist das volle Noema Husserls in das Entdeckt-sein des Seienden, d.h. in das Seiende im Wie seiner Entdecktheit verwandelt.

Wir müssen aber nun vor allen Dingen darauf achten, daß der Husserlschen Wahrheitsstruktur eine Idee der Motivierung als ein wichtiges Moment zugrunde liegt. Damit nämlich ein noematischer Sinn vernünftig gesetzt werden kann, muß diese Setzung durch die originäre Gegebenheit "motiviert" sein. Doch die ursprüng-

lichen Vernunftsetzungen können im Fortgang einstimmiger Erfüllungen eine positive phänomenologische Steigerung in Hinsicht auf ihre motivierende Kraft erfahren, aber auch unter Umständen im Gegenteil durch ein Auftauchen der Gegenmotive ihre Kraft verlieren und endlich durchstrichen werden. In diesem letzteren Fall müssen durch ein genaueres Achgeben auf die originäre Gegebenheit neue Vernunftsetzungen nochmals herbeigeführt werden, aber selbstverständlich in derselben Wahrheitsstruktur. Die Wahrheitsstruktur als solche hält sich überall durch, die Evidenz gilt immer als "die Einheit der Vernunftsetzung mit dem sie wesensmäßig Motivierenden". Jedoch kann diese Einheit nicht, wie man meinen möchte, immer ohne weiteres verwirklicht, sondern muß durch ein ständiges Prüfen gewonnener Ergebnisse im Fortgang der Erfahrung gestiftet werden.

Durch die Rücksichtnahme auf die Husserlsche Auffassung der Wahrheitsstruktur hat sich hoffentlich immer deutlicher herausgestellt, daß die Evidenz oder die Entdecktheit keineswegs mit einem Schlag erzielt werden kann. Das läßt sehen, daß die von Heidegger durchgeführten hermeneutisch-phänomenologischen Analysen wegen der dort von ihm selbst dargelegten Wahrheitsbegriffe von sich selbst her ihre eigene Überprüfung verlangen und eine immanente Kritik unumgänglich machen.

Das soll aber nicht bedeuten, daß seine Daseinsanalytik irreführend wäre, sondern daß sie als ausgezeichnete Anhalte gelten kann, bei denen wir unser eigenes Nachdenken über das Dasein ansetzen können, um erneut das Problem von Mensch und Welt gründlich zu bedenken.

Nun, an dieser Stelle, wo die Wahrheit erörtert wird, gibt uns sogar Heidegger einen entscheidenden Anhaltspunkt für diesen kritischen Versuch, weil er hier einen seiner zentralsten Gedanken zum Ausdruck bringt. Zur Seinsverfassung des Daseins gehört nämlich das erschließende Sein zu seinem Seinkönnen. Dabei gibt es zwei Grundmöglichkeiten: das Dasein existiert, entweder sich aus seinem eigensten Seinkönnen her verstehend, oder aus der "Welt" und den Anderen her verstehend; mit anderen Worten, entweder eigentlich oder uneigentlich. Beim ersten Fall kommt die Erschlossenheit als die ursprünglichste Seinsweise des Daseins eigentlich zustande, was die Wahrheit der Existenz ausmacht. Hingegen ist das Dasein beim letzteren Fall verfallend-uneigentlich in der Erschlossenheit seines Seins. Aber wichtig ist, daß nach Heidegger beide Existenzweisen miteinander verwoben sind, so daß das Dasein *gleichursprünglich in der Wahrheit und Unwahrheit* ist. Wenn dem so ist, ist es dann auch hier bei der Existenz so, daß sie sich nur in einem dynamischen, gewissermaßen dialektischen Werdegang verwirklicht; d.h. die Wahrheit und Unwahrheit der Existenz, also Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, sind gewissermaßen ineinander verstrickt. Wir müssen uns jetzt mit diesem Problem der Beziehung der Eigentlichkeit zur Uneigentlichkeit in "Sein und Zeit" befassen.

## II

Das Problem der Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit beherrscht das Ganze der existenzialen Daseinsanalytik in "Sein und Zeit". Heidegger sagt in dem letzten Para-

graphen dieses Werkes: "Die Aufgabe der bisherigen Betrachtungen war, das ursprüngliche Ganze des faktischen Daseins hinsichtlich der Möglichkeiten des eigentlichen und uneigentlichen Existierens existenzial-ontologisch aus seinem Grunde zu interpretieren" (S. 436). Sorge und nicht zuletzt Zeitlichkeit können sich am Ende nicht anders als mit Rücksicht auf diese zwei Möglichkeiten des Existierens erst ausführlich präzisieren. Es ginge nicht zu weit, wenn man sagte, das Ganze der in "Sein und Zeit" vollzogenen Analysen laufe einzig darauf hinaus, Seinsstruktur und Seins-sinn des Daseins in Hinblick auf diese zwei Möglichkeiten zu verfolgen und klar herauszustellen. Wir haben aber hier nicht die Absicht, die gesamten Ergebnisse, die Heidegger in bezug auf diese Problematik dargelegt hat, zu betrachten; wir wollen uns jetzt in erster Linie gerade dem Verhältnis dieser beiden Möglichkeiten zueinander zuwenden. Denn wie gesagt, existiert das Dasein gleichermaßen in der Wahrheit und Unwahrheit, d.h. eigentlich und uneigentlich.

Inhaltlich gesehen, ist die Eigentlichkeit im Grunde genommen nichts anderes als die vorlaufende Entschlossenheit und die darauf gegründete eigentliche Geschichtlichkeit, während die Uneigentlichkeit in ihrem besonderen Sinne die Seinsart des Verfallens bedeutet. Dabei muß man *zuerst* achtgeben, daß diese Begriffe gar nichts zu tun haben mit einem Werturteil zur Seinsweise des Daseins. Z.B. darf man die Uneigentlichkeit nicht dahingehend verstehen, daß sie etwa "ein weniger Sein" oder "einen niedrigen Seinsgrad", ja sogar "seines-Seins-verlustig-gehen" bedeutet (S. 43, 176). Die Uneigentlichkeit ist vielmehr "eine positive Möglichkeit des In-der-Welt-seins", in der es sich zunächst und zumeist hält (S. 176): "sie kann vielmehr das Dasein nach seiner vollsten Konkretion bestimmen in seiner Geschäftigkeit, Angeregtheit, Interessiertheit, Genußfähigkeit" (S. 43). Sie ist eine Seinsweise, die vom Dasein selbst "als 'Aufstieg' und 'konkretes Leben' "ausgelegt wird (S. 178). Die Interpretation der Uneigentlichkeit ist "von einer moralisierenden Kritik des alltäglichen Daseins und von 'kulturphilosophischen' Aspirationen weit entfernt" (S. 167). Sie ist durchaus rein ontologisch orientiert. *Zweitens* muß dieser Begriff vielmehr aus dem Tatbestand her verstanden werden, daß das Dasein im Grunde genommen "seinem Wesen nach mögliches eigentliches, d.h. sich zueigen" ist (S. 42). Die Eigentlichkeit des Daseins besagt also, daß das Dasein auf sein eigenes Sein hin existiert; dagegen bedeutet die Uneigentlichkeit, daß das Dasein sein eigenes In-der-Welt-sein vergißt, verliert, und von dem Uneigenen, d.h. Uneigentlichen benommen und so darin aufgegangen ist. Es handelt sich dabei einzig darum, ob das Dasein sein eigenes In-der-Welt-sein aus seinem eigensten Seinkönnen her sein läßt oder nicht. Die Eigentlichkeit ist die Seinsart, in der sich das Dasein gerade aus seinem eigensten Seinkönnen her versteht und entwirft; hingegen die Uneigentlichkeit die Seinsart, in der es sich von der "Welt" und den Anderen her versteht. *Drittens* darf man nicht übersehen, daß sowohl die Eigentlichkeit wie auch die Uneigentlichkeit entweder "echt" oder "unecht" sich zeigen können (S. 58, 146, 148, 326, 333). "Echt" meint unserer Ansicht nach, daß das betreffende Phänomen sich unverstellt zeigt; Heidegger will die eigentliche wie uneigentliche Seinsweise in ihren "echten" Strukturen aufweisen.

Nun, unsere Frage ist nicht, was für Strukturmomente jeweils die Eigentlichkeit und

Uneigentlichkeit als solche wesensmäßig in sich beschließen, wie sie in ihrer Konstitution näher aufgebaut werden, sondern, wie sie sich zueinander verhalten, in welcher Beziehung sie sich zueinander befinden; noch genauer, wie sich die Eigentlichkeit zur Uneigentlichkeit verhält, auf welche Weise jene diese modifiziert, wie die Uneigentlichkeit durch die Eigentlichkeit verändert wird.

Denn Heidegger sagt: "die eigentliche Existenz ist nichts, was über der verfallenden Alltäglichkeit schwebt, sondern existenzial nur ein modifiziertes Ergreifen dieser" (S. 179); "das eigentliche Selbstsein bestimmt sich als eine existenzielle Modifikation des Man" (S. 267). Und umgekehrt ist das Man-selbst, d.h. die Uneigentlichkeit "eine existenzielle Modifikation des eigentlichen Selbst" (S. 317). Also, beide Existenzmöglichkeiten stehen keineswegs ohne Verhältnis zueinander, sondern nehmen sich voneinander in Anspruch, so zwar, daß die eine Möglichkeit ohne die andere nicht möglich ist, daß die eine Möglichkeit jeweils eine existenzial begründete existenzielle Modifikation der anderen ist.

Nun, Heidegger hat gerade den existenziellen Wechsel der Eigentlichkeit zur Uneigentlichkeit als die Seinsart des Verfallens, d.h. die Selbstverlorenheit erläutert. Hingegen, wie steht es mit der "existenziellen Modifikation des Man-selbst zum eigentlichen Selbstsein" (S. 268)? Diesen Wandel hat Heidegger gewiß als die vorlaufende Entschlossenheit klar gemacht. Aber ob dadurch wirklich eine volle Modifikationsstruktur ans Licht gebracht worden ist, ist sehr fragwürdig. Denn beim Übergang von der Uneigentlichkeit zur Eigentlichkeit reicht ein bloßer Wandel des Selbst nicht aus. Sich von der Uneigentlichkeit zurückholend, muß das Dasein als eigentliches Selbst auch noch ferner in einer Welt existieren, so zwar, daß es als In-der-Welt-sein irgendwie mit der "Welt" und den Anderen zu tun haben muß; denn das In-der-Welt-sein heißt immer Mitsein mit den Anderen in der Fürsorge und Zu-tun-haben mit der "Welt" in dem Besorgen. Demnach muß auch das eigentliche Selbst als konkretes In-der-Welt-sein sich zu der "Welt" und den Anderen im besorgend-fürsorgenden Umgang verhalten.

Heidegger selbst meint in der Tat das Gleiche. So sagt er: "die Entschlossenheit löst das Dasein nicht von seiner Welt ab, isoliert es nicht auf ein freischwebendes Ich. Wie sollte sie das auch — wo sie doch als eigentliche Erschlossenheit nichts anderes als das In-der-Welt-sein eigentlich ist. Die Entschlossenheit bringt das Selbst gerade in das jeweilige besorgende Sein bei Zuhandem und stößt es in das fürsorgende Mitsein mit den Anderen" (S. 298). Sicher vereinzelt und erschließt die Angst das Dasein als "solus ipse", aber "dieser existenziale 'Solipsismus' versetzt so wenig ein isoliertes Subjekt Ding in die harmlose Leere eines weltlosen Vorkommens, daß er das Dasein gerade in einem extremen Sinne vor seiner Welt als Welt und damit es selbst vor sich selbst als In-der-Welt-sein bringt" (S. 188). Also, Eigentlichkeit bedeutet keineswegs eine "Abschnürung" des In-der-Welt-seins vom eigentlichen Selbstsein (S. 263).

Aber die Frage bleibt eben die, auf welche Weise sich dieses besorgend-fürsorgende Sein-bei in einer Welt verwirklichen läßt, was für Zeitigungen der Zeitlichkeit die Möglichkeit solchen Seins garantieren sollten. So fragend, müssen wir aber in "Sein und Zeit" unvermeidlich auf manche Schwierigkeiten stoßen, und infolgedessen ihnen

Schritt für Schritt begegnen und so zu ihrer Lösung gelangen.

Nun, zuerst müssen wir das Problem der *Indifferenz* bedenken. Bisher ist nur von zwei Grundmöglichkeiten der Existenz die Rede gewesen. Aber Heidegger sagt an mehreren Stellen, daß es außer diesen Grundmöglichkeiten sonst noch eine Möglichkeit der Existenz gibt; denn "Dasein existiert je in einem dieser Modi (d.h. Eigentlichkeit oder Uneigentlichkeit), bzw. in der modalen Indifferenz ihrer" (S. 53); "als je meines ist das Seinkönnen frei für Eigentlichkeit oder Uneigentlichkeit oder die modale Indifferenz ihrer" (S. 232). Sofern auf diese Stellen Bezug genommen wird, muß gesagt werden, daß eine Existenzmöglichkeit einer modalen Indifferenz noch außer den beiden Seinsmodi bestehen kann.

Nun, was für eine Existenzweise ist sie? Heidegger sagt: "Das Dasein soll im Ausgang der Analyse gerade nicht in der Differenz eines bestimmten Existierens interpretiert, sondern in seinem indifferenten Zunächst und Zumeist aufgedeckt werden. Diese Indifferenz der Alltäglichkeit des Daseins ist nicht nichts, sondern ein positiver phänomenaler Charakter dieses Seienden. Aus dieser Seinsart heraus und in sie zurück ist alles Existieren wie es ist. Wir nennen diese alltägliche Indifferenz des Daseins Durchschnittlichkeit" (S. 43). Also, die Indifferenz als eine Seinsart meint, aus dieser Stelle vermutet, nichts anderes als diejenige Alltäglichkeit, von der die Daseinsanalytik ausgegangen ist.

Wenn man aber in den Darlegungen in "Sein und Zeit" genau nachsieht, so sind viele andere Stellen leicht zu finden, in denen diese alltägliche Indifferenz trotzdem merkwürdigerweise sehr oft wieder mit der Uneigentlichkeit gleichgesetzt wird (S. 232, 44). Besonders deutlich zeigen das die Analysen über die Alltäglichkeit (S. 126–130), in denen es heißt: "Das Selbst des alltäglichen Daseins ist das Man-selbst, das wir von dem eigentlichen, d.h. eigens ergriffenen Selbst unterscheiden" (S. 129), und dieses "Man ist in der Weise der Unselbständigkeit und Uneigentlichkeit" (S. 128). "Die Weise, in der das Dasein alltäglich sein 'Da' ist", d.h. "die Grundart des Seins der Alltäglichkeit", stellt sich dort als das durch Gerede, Neugier und Zweideutigkeit gekennzeichnete "Verfallen" des Daseins heraus, durch das gerade "die Uneigentlichkeit des Daseins" eine schärfere Bestimmung erfahren" kann (S. 175). Außerdem wird in dem vierten Kapitel des zweiten Abschnitts (S. 334–372), das "Zeitlichkeit und Alltäglichkeit" überschrieben ist, der Versuch gemacht, eine zeitliche Interpretation der Alltäglichkeit vorzunehmen, und diese Aufgabe wird damit gleichgesetzt, "die Uneigentlichkeit des Daseins in ihrer spezifischen Zeitlichkeit sichtbar zu machen" (S. 331), und "eine Zeitigungsmöglichkeit der Zeitlichkeit, in der die Uneigentlichkeit des Daseins ontologisch gründet", zu "enthüllen" (S. 335). Wenn man ferner dem Gedankengang Heideggers in "Sein und Zeit" im Ganzen nachblickt, so leuchtet es ein, daß der erste Abschnitt mehr oder weniger, wie gesagt, bei der durchschnittlichen Alltäglichkeit ansetzt, während der zweite gerade deswegen in die ursprüngliche Analyse des Daseins vordringt, die die Eigentlichkeit in den Blick einnimmt, und daß schließlich außer diesen beiden Aspekten gar keine besondere Seinsweise der Indifferenz zum Thema gemacht worden ist.

Dürfte man aber, so erhebt sich hier eine Frage, so einfach die Indifferenz mit der

Uneigentlichkeit gleichsetzen? Wenn dem so wäre, müßte die alltägliche Indifferenz in Wirklichkeit keine echte Indifferenz, sondern ein Modus der Uneigentlichkeit sein, und so Heideggers Ansatz bei der Alltäglichkeit kein echt neutrales Vorgehen, sondern nur ein Vorwand sein, scheinbar seine Analyse als neutral hinzustellen. Täte er aber wirklich nur so? Oder aber gibt es tatsächlich eine indifferente Seinsweise?

Der einzige Ausweg, diesen verworrenen Verhältnissen zu entgehen, geht aus den folgenden Sätzen Heideggers hervor: "Die durchschnittliche Alltäglichkeit des Daseins darf aber nicht als ein bloßer 'Aspekt' genommen werden. Auch in ihr und selbst im Modus der Uneigentlichkeit liegt apriori die Struktur der Existenzialität. Auch in ihr geht es dem Dasein in bestimmter Weise um sein Sein, zu dem es sich im Modus der durchschnittlichen Alltäglichkeit verhält und sei es auch im Modus der Flucht davor und des Vergessens seiner. Die Explikation des Daseins in seiner durchschnittlichen Alltäglichkeit gibt aber nicht etwa nur durchschnittliche Strukturen im Sinne einer verschwimmenden Unbestimmtheit. Was ontisch in der Weise der Durchschnittlichkeit ist, kann ontologisch sehr wohl in prägnanten Strukturen gefaßt werden, die sich strukturell von ontologischen Bestimmungen etwa eines eigentlichen Seins des Daseins nicht unterscheiden" (S. 44).

Nach diesen Stellen ist die alltägliche Indifferenz keineswegs ein flüchtiges Phänomen. Sie tritt sicher zunächst und zumeist im Modus der Uneigentlichkeit auf. Aber sie birgt in sich sozusagen eine apriorische Struktur der Existenzialität, ja sogar die prägnanten Strukturen, die sich strukturell von ontologischen Bestimmungen eines eigentlichen Seins des Daseins nicht unterscheiden. Das besagt, daß mit der Indifferenz gerade die formal-indifferenten Strukturen gemeint werden sollen. Diese Strukturen müssen zwar zunächst in der Alltäglichkeit anzutreffen sein, aber sowohl der Eigentlichkeit als auch der Uneigentlichkeit als formale Strukturen zugrunde liegen. Unter der Indifferenz sollte also eigentlich nicht diejenige durchschnittliche Alltäglichkeit, die sich nachher als Uneigentlichkeit herausstellt, verstanden werden, sondern vielmehr und vorwiegend die formale Struktur der Existenz verstanden werden.

Nun, was ist aber diese formale Struktur der Existenz? Sie hat sich bereits in dem obigen Zitat blicken lassen. Es heißt dort, daß "es dem Dasein in bestimmter Weise um sein Sein geht", gleichgültig ob es eigentlich oder uneigentlich existiert. "Das Dasein bestimmt sich als Seiendes je aus einer Möglichkeit, die es ist und in seinem Sein irgendwie versteht. Das ist der formale Sinn der Existenzverfassung des Daseins" (S. 43, 52f., 231). Nun, diese Seinsbestimmungen des Daseins müssen apriori auf dem Grund der Seinsverfassung gesehen und verstanden werden, die wir das In-der-Welt-sein nennen, sagt Heidegger (S. 53), und so beginnen die ausführlichen Analysen des In-der-Welt-seins und gelangen schließlich zu dem Ergebnis, daß die "formal existenziale Ganzheit der ontologischen Strukturganzen des Daseins" in der Sorgestruktur "gefaßt werden muß" (S. 192). Ferner gehen die Analysen über die Exposition des Seins zum Tode und des Gewissens so vonstatten, daß sich endlich herausstellt: "die ursprünglichste Einheit der Sorgestruktur liegt in der Zeitlichkeit" (S. 327). Also, die formal-indifferente Struktur meint die Sorge, die ihrerseits durch die Zeitigung der Zeitlichkeit ermöglicht wird.

Nun, die Frage ist, ob damit das Problem der Indifferenz vollkommen aufgelöst worden ist. Im Gegenteil, scheint es nur so zu sein. Wir stoßen, genauer besehen, wiederum auf schwierige Probleme. Das muß jetzt anknüpfend an die *Sorgestruktur* gezeigt werden.

Der Titel Sorge besagt: "Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnetem Seienden)" (S. 192). Sorge beschließt demnach drei Momente in sich; das erste ist "Sich-vorweg", das zweite "Schon-sein-in-(der-Welt)", und das dritte "Sein-bei (innerweltlich begegnetem Seienden)". Nun, ein schwieriges Problem taucht auf, wenn man darauf aufmerksam wird, daß Heidegger sehr oft, statt von dieser langwierigen Formulierung Gebrauch zu machen, drei Begriffe benutzt und jene durch diese vertreten zu lassen pflegt. Diese drei Begriffe heißen: Existenzialität, Faktizität und Verfallen (Verfallensein, Verfallenheit) (S. 181, 191ff., 231, 249f., 252, 284, 314, 316, 350). Wenn aber auf diese Weise das dritte Moment der Sorge, d.h. Sein-bei, stets mit der Seinsart des Verfallens gleichgesetzt würde, so müßte das Sein des Daseins im vornherein ein solches verfallendes uneigentliches Moment in sich beschließen und somit auf die Dauer keineswegs in die Eigentlichkeit zu gelangen imstande sein. Das sollte aber undenkbar sein.

So müßte angenommen werden, daß das "Sein-bei" ein formal-indifferentes Strukturmoment ist, daß es aber aus irgendwelchen Gründen zunächst und zumeist zum größten Teil unter dem uneigentlichen Verfallen zum Vorschein kommt, daß es jedoch in einer eigentlichen Gestalt auftreten kann. Es ist in der Tat so. An die Analyse der Zeitlichkeit gelangt, zeigt sich, daß das "Sein-bei" an sich formal-indifferent ist, daß das eigentliche "Sein-bei" hinsichtlich seines zeitlichen Sinnes als "Augenblick" interpretiert wird, während das uneigentliche "Sein-bei" als das "Gegenwärtigen" herausgearbeitet wird.

Jedoch, die formal-indifferente Sorgestruktur hat eine starke Tendenz, die Uneigentlichkeit in sich zu beschließen. Darauf deutet in der Tat die Tatsache hin, daß *jene gelegentliche Gleichsetzung des Sein-bei mit dem Verfallen* sehr häufig in "Sein und Zeit" zum Ausdruck kommt. Gerade deswegen hat es den Anschein, als wäre die Sorge mit der Uneigentlichkeit durchsetzt, ja sogar unter Umständen ein Komplex von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit. Das deutet schon genug an, daß das eigentliche Sein-bei schwer zu verwirklichen ist, und hier liegt bereits unser Problem des Verhältnisses von Eigentlichkeit zur Uneigentlichkeit sehr nahe.

Warum ist aber die ursprünglich formal-indifferente Sorgestruktur sehr häufig so gekennzeichnet, daß sie die verfallende Uneigentlichkeit in sich enthält? Worin besteht der Grund dafür? Er liegt in der Grundbefindlichkeit der Angst. Es ist nämlich folgendes. Von der dreigliedrigen Sorgestruktur sind die Momente der Befindlichkeit, d.h. des Schon-sein-in und des Verstehens, d.h. des Sich-vorweg "primäre Konstitution des Seins der Erschlossenheit" (S. 133), und "das Sein-bei der Welt ist ein im In-Sein fundiertes Existenzial" (S. 54); und zwar tritt dieses Sein-bei in der durchschnittlichen Alltäglichkeit gerade in der Flucht vor dem eigentlichen In-der-Welt-sein auf. "Das Aufgehen im Man und bei der besorgten 'Welt' offenbart, sagt Heidegger, so etwas wie eine Flucht des Daseins vor ihm selbst als eigentlichem Selbst-sein-

können" (S. 184). In der fliehenden Abkehr vor ihm selbst ist jedoch das Wovor der Flucht schon erschlossen, und dies kommt in der Grundbefindlichkeit der Angst an den Tag. In der Angst wird für das Dasein sein vereinzelt eigentliches In-der-Welt-sein-können als geworfener Entwurf sichtbar. In der Angst wird ihm selbst sein Dasein in seiner "Unheimlichkeit", d.h. als "Un-zuhause", durchsichtig (S. 188f., 276f.). "Das In-Sein kommt in den existenzialen 'Modus' des Un-zuhause" (S. 189). Gerade deshalb, weil das Dasein in seinem Grunde des In-der-Welt-seins sich in der Angst befindet, so sucht es "in der Weise der ausweichenden Abkehr" (S. 136) vor ihm selbst in das Man und in die besorgte "Welt" die Flucht. "Die verfallende Flucht in das Zuhause der Öffentlichkeit ist Flucht vor dem Unzuhause, d.h. der Unheimlichkeit" (S. 189). Aber "das Un-zuhause muß existenzial-ontologisch als das ursprünglichere Phänomen begriffen werden" (S. 189), ursprünglicher nämlich als das beruhigt-vertraute In-der-Welt-sein. Jetzt hat sich also herausgestellt, daß das unheimliche In-der-Welt-sein als solches der Anlaß dazu ist, daß das Sein-bei zunächst und zumeist im Modus des uneigentlichen Verfallens auftritt.

Indessen muß ausgeschlossen werden, daß das Sein-bei stets uneigentlich wäre, daß es kein eigentliches Sein-bei geben könnte. Denn das Begegnenlassen vom Zuhandenen im umsichtigen Besorgen ist dem Dasein ebenso unentbehrlich, wie das Mitsein mit den Anderen in der Fürsorge. In der Tat, in Hinblick auf das Sein-bei enthüllt sich dessen eigentliche Zeitlichkeit als Augenblick, während sich dessen uneigentliche Zeitlichkeit als Gegenwärtigen zeitigt. Es besteht jetzt daher kein Zweifel daran, daß es ein eigentliches Sein-bei geben kann. Wie kann aber dann dieses verwirklicht werden?

Um uns darüber klar zu werden, müssen wir jetzt das verfallende Sein-bei mit der eigentlich erschlossenen *Situation* vergleichen. Das Verfallen als "ontologischer Bewegungsbegriff" (S. 180) bedeutet, daß das Dasein "aus ihm selbst" "in die Bodenlosigkeit der Nichtigkeit der uneigentlichen Alltäglichkeit" "stürzt" (S. 178) und in die Uneigentlichkeit "hineingewirbelt" ist (S. 179). Im Verfallen geht das Dasein *einmal* "bei der besorgten 'Welt'" auf und ist *dann* "in die Öffentlichkeit des Man" verloren (S. 175). Nun, Müller-Lauter hat in seinem Buch "Möglichkeit und Wirklichkeit bei M. Heidegger, 1960" sehr scharf darauf hingewiesen, daß "das 'Verfallen an das Man' und das 'Aufgehen in der Welt' durchaus nicht wesenhaft zusammengehören", daß "hier nicht von einem, sondern von zwei Phänomenen die Rede sein muß", weil zwischen dem besorgten Aufgehen in der *wirklichen* Welt und dem Schweben in der aufenthaltslosen *Möglichkeit* des Man ein scharfer Unterschied vorhanden sei (op. cit., S. 74). Jedoch, meiner Meinung nach haben diese zwei Phänomene trotzdem eine Gemeinsamkeit, nämlich die Gemeinsamkeit, daß das Dasein in beiden Fällen von dem Un-eigenen benommen, sozusagen darin "entäußert" ist.

Anders als im Verfallen wird in der Entschlossenheit die Situation eigentlich erschlossen, und "das verstehende besorgende Sein zum Zuhandenen und das fürsorgende Mitsein mit den Anderen ist jetzt aus deren eigensten Selbstseinkönnen heraus bestimmt" (S. 298). Die Grenze zwischen der Eigentlichkeit und Uneigentlich-

keit liegt einzig und allein darin, ob das Dasein aus dem selbstgewählten eigenen Selbstseinkönnen heraus existieren will oder nicht.

Aber das Problem ist, auf welche Weise dann das entschlossene Dasein gerade aus diesem eigentlichen Selbstseinkönnen heraus sich in der bestimmten Situation zu der "Welt" und den Anderen verhält. Heideggers Antwort lautet: "Die zuhandene 'Welt' wird nicht 'inhaltlich' eine andere, der Kreis der Anderer wird nicht ausgewechselt, und doch ist das verstehende besorgende Sein zum Zuhandenen und das fürsorgende Mitsein mit den Anderen jetzt aus deren eigensten Selbstseinkönnen heraus bestimmt" (S. 297). Alles kommt es darauf an, sich "primär auf sein eigenstes Seinkönnen" hin zu entwerfen (S. 263). Die "Inhalte" des Besorgens und der Fürsorge werden nicht "anders" und "gewechselt", sondern die Eigentlichkeit verwirklicht sich nur dadurch, daß sich das Dasein "auf sein eigenstes Seinkönnen" hin "entwirft".

Aber das Problem ist, auf welche Weise das Dasein nun aufgrund dieses eigensten Selbstseinkönnens weiter zu dem Zuhandenen und den Anderen Stellung nimmt, welcher ontologisch gesehene Weg des eigentlichen Verhaltens zu der "Welt" und den Anderen gebahnt wird. Gerade hierin bleiben Heideggers Darlegungen völlig dunkel. Das zeigen in der Tat eingehendere Betrachtungen über die *Zeitigung der Zeitlichkeit des Sein-bei*.

Das Sein-bei ist in seinem zeitlichen Sinne, formal-indifferent verstanden, die "Gegenwart" oder das "Begegnenlassen von" etwas (S. 326, 328). Nun, diese Gegenwart zeitigt sich in der vorlaufenden Entschlossenheit als "das unverstellte Begegnenlassen dessen, was sie handelnd ergreift" (S. 326); dieses Begegnenlassen ist gerade die eigentliche Gegenwart, welche terminologisch "Augenblick" genannt wird (S. 328, 338), weil sich das entschlossene Dasein gerade "aus dem Verfallen zurückgeholt" hat, "um desto eigentlicher im 'Augenblick' auf die erschlossene Situation 'da' zu sein" (S. 328). Das entschlossene Dasein blickt auf die Situation mit unverfälschten Augen und will unverstellterweise das umweltlich Seiende begegnen lassen.

Nun, "im Unterschied von Augenblick als eigentlicher Gegenwart nennen wir, sagt Heidegger, die uneigentliche das Gegenwärtigen. Formal verstanden ist jede Gegenwart gegenwärtigend, aber nicht jede 'augenblicklich'. Wenn wir den Ausdruck Gegenwärtigen ohne Zusatz gebrauchen, ist immer das uneigentliche, augenblicklos-unentschlossene gemeint" (S. 338). Dieses uneigentliche Gegenwärtigen ist "das Gegenwärtigen, in dem das Verfallen an das besorgte Zuhandene und Vorhandene primär gründet" (S. 328). Im Gegensatz zu diesem verfallend-uneigentlichen Gegenwärtigen ist die eigentliche Zeitlichkeit des Augenblicks gerade "eine Entgegenwärtigung des Heute" (S. 391, 397).

Nach Heidegger ist der Augenblick "aus der Zerstreung in das nächste Besorgte" "zurückgeholt" (S. 338), zeitigt sich "aus der eigentlichen Zukunft" (S. 338); die Gegenwart ist dort "in der Zukunft und Gewesenheit", d.h. "in der eigentlichen Zeitlichkeit" "gehalten" (S. 338), und darin "eingeschlossen" (S. 328); das verfallende Gegenwärtigen nimmt daher noch nicht Überhand. Obleich so gehalten und eingeschlossen, "blickt" doch das augenblickliche Dasein mit unverfälschten Augen auf die

Situation (S. 328). So ist der Augenblick "die entschlossene, aber in der Entschlossenheit gehaltene *Entrückung* des Daseins an das, was in der Situation an besorgbaren Möglichkeiten, Umständen begegnet" (S. 338). Auf diese Weise will das augenblickliche Dasein "das unverstellte Begegnenlassen" dessen erzielen, was es handelnd ergreift (S. 326). Aber "die Ekstasen sind nicht einfach Entrückungen zu . . . . Vielmehr gehört zur Ekstase ein 'Wohin' der Entrückung" (S. 365); das Wohin der Gegenwart ist der Bereich des "Um-zu" (S. 365).

Was folgt aber darauf? Das Dasein muß dann das umweltlich Seiende "besorgen" und für die Anderen "fürsorgen". Indessen wird das Besorgen merkwürdigerweise bei Heidegger durchaus durch die uneigentliche Zeitlichkeit (gewärtigend-behaltendes Gegenwärtigen) konstituiert, und von der Zeitlichkeit der Fürsorge ist bei ihm gar keine Rede. So bleibt doch immer noch völlig dunkel, wie das Dasein wirklich eigentlich mit der "Welt" und den Anderen befaßt sein kann.

Was bedeutet denn überhaupt dieses merkwürdige Verhältnis zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit? Das kann *entweder* bedeuten, daß nach Heideggers Ansicht das eigentliche Dasein, wenn es sich wirklich auf das Besorgen und die Fürsorge einläßt, doch letzten Endes stets der uneigentlichen Zeitlichkeit verfallen müßte und also kein vollkommen eigentliches In-der-Welt-sein zu verwirklichen imstande wäre; dann würden aber seine wiederholten Versicherungen, das Dasein könne doch eigentlich existieren, unverständlich; in der Tat wird doch das ganze Werk der Herausstellung der Möglichkeit des eigentlichen Daseins gewidmet. *Oder aber* bedeutet das, daß das Dasein im Gegenteil irgendwie einst zu einem sich eigentlich zeitigenden Besorgen sowie zu einer eigentlichen Fürsorge zu gelangen und die vollkommene Eigentlichkeit zu erreichen vermöchte? Dann aber würde die Tatsache, daß Heidegger von dieser eigentlichen Zeitigung der Zeitlichkeit des vollkommen eigentlichen In-der-Welt-seins keineswegs spricht, total unverständlich. Beide Möglichkeiten der Interpretationen müssen also auf die Dunkelheiten der Heideggerschen Darlegungen stoßen und daran scheitern.

Aber wie wäre es, wenn seine Absicht dahin interpretiert werden könnte, daß das Dasein, wenn es noch so entschlossen ist, eigentlich zu existieren, doch immer wieder in die Uneigentlichkeit verstrickt werden müßte, dahin, daß es ständig erst durch dieses wiederholte Verfallen in die Uneigentlichkeit und durch die immer erneute Bemühung um die Wiederherstellung seiner Eigentlichkeit die Wahrheit des eigentlichen Existierens erreichen könnte? Es wäre also vielleicht nicht so, daß sich die Eigentlichkeit unvermittelt und direkt, gewissermaßen mit einem Schlag, verwirklichen läßt; aber auch wäre es nicht so, daß die Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit bloß parallel zueinander im Gegensatz stehen. Sondern die wahre Existenz scheint mir darin zu bestehen, daß sich die Eigentlichkeit, die Uneigentlichkeit in sich enthaltend, in dem ständigen Wechsel befindet, so daß das Dasein in einem stetigen dynamischen, ja sogar dialektischen Prozeß erst wirklich in einer Welt existieren kann.

In der Tat denkt Heidegger auch so. Die Eigentlichkeit ist, wie früher gesagt, "die Wahrheit der Existenz" (S. 221); die Entschlossenheit ist "die ursprünglichste, weil eigentliche Wahrheit des Daseins" (S. 297). Doch, "das Dasein ist, weil wesenhaft ver-

fallend, seiner Seinsverfassung nach in der 'Unwahrheit'" (S. 222). Heidegger sagt daher: das Dasein "hält sich gleichursprünglich in der Wahrheit und Unwahrheit. Das gilt 'eigentlich' gerade von der Entschlossenheit als der eigentlichen Wahrheit. Sie eignet sich die Unwahrheit eigentlich zu. Das Dasein ist je schon und demnächst vielleicht wieder in der Unentschlossenheit" (S. 298f.). "Die Unentschlossenheit bleibt gleichwohl in Herrschaft" (S. 299); "auch der Entschluß bleibt auf das Man und seine Welt angewiesen" (S. 299).

Wenn dem so ist, kann das Dasein mit seiner noch so festen Entschlossenheit doch weder unmittelbar sein volles eigentliches In-der-Welt-sein verwirklichen, noch können die beiden Seinsweisen der Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit bloß gegensätzlich parallel nebeneinander stehen, sondern das Dasein existiert gleichursprünglich in der Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, d.h. in der Wahrheit und Unwahrheit der Existenz, derart zwar, daß dieses gleichursprüngliche Gleichgewicht nie so bewegungslos stillsteht, als vielmehr sich in der dynamischen, ja dialektischen Bewegung befindet. Und gerade hierin wird sich an der Heideggerschen Daseinsanalytik, die diesen Prozeß der Existenz, wenn auch unausdrücklich schon im Blick behaltend, doch nie zu einer tiefgreifenden Problematik gedeihen ließ, eine mögliche immanente Kritik geltend machen können.

Das bedeutet, daß die Wahrheit der Existenz nicht einfach darin gesucht werden kann, daß sich das Dasein aus dem Verfallen zurückholt und entschlossen auf die Situation blickt, sondern gerade darin, daß dieser Versuch, eigentlich zu existieren, immer wieder in die Uneigentlichkeit wesensmäßig hineingezogen wird, daß das Dasein alsdann in diese Uneigentlichkeit gewissermaßen sich "entäußert" und "entfremdet" und gerade durch dieses notwendige "Sichanderswerden" hindurch sich als ein höheres eigentliches Selbst "wiederherzustellen" bemüht.

### **Anmerkungen**

Der Aufsatz wurde am 20. Dezember 1985 im Seminar für Philosophie der Technischen Universität Carolo-Wilhelmina zu Braunschweig vorgetragen. Für mancherlei Diskussionen und für Verbesserungsvorschläge habe ich Herrn Prof. Dr. H. Boeder zu danken. Dank schulde ich auch Herrn Prof. Dr. W. Ch. Zimmerli und Herrn Prof. DDr. C.-A. Scheier. Ausführlichere Erörterungen meiner Thesen finden sich ferner in meiner umfangreicheren Abhandlung "Wahrheit und Unwahrheit oder Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit", in: *Analecta Husserliana*, vol. viii, D. Reidel Publishing Company, 1979, p. 131–203. Was im übrigen die Zitate aus "Sein und Zeit" angeht, so habe ich die siebente Auflage des Werkes 1953 zugrunde gelegt.

*Universität zu Tokio*