Clara Carus

Der Frage nach einer positiven Bestimmung

der Eigentlichkeit in Heideggers *Der Begriff der Zeit* – Der Zusammenhang von Aktivität und Eigentlichkeit vor dem Hintergrund Kants

1. Einleitung

Heidegger schreibt in der Abhandlung *Der Begriff der Zeit* aus dem Jahre 1924, dass es zur Aufgabe gestellt sei, eine Ontologie des Daseins zu entwickeln, die das Dasein auf sein Sein auslegt.[[1]](#footnote-1) Um diese Ontologie zu ermöglichen, so Heidegger, muss aber zunächst die echte aus dem Thema geschöpfte hermeneutische Situation entwickelt werden. Genau dies ist, was Heideggers weiteres Unternehmen in *Der Begriff der Zeit* ist, wenn er die „Seinscharaktere [des Daseins] in die angemessene Begrifflichkeit bringen“[[2]](#footnote-2) will, um sodann eine Ontologie des Daseins entwickeln zu können. In demselben Kontext wird deutlich, dass er dieses Unternehmen der Vorbereitung und Ausarbeitung einer Ontologie des Daseins, die das Dasein auf sein Sein auslegt, als eigentliche Aufgabe der Philosophie versteht und als solche in einer Abgrenzung zur traditionellen Interpretation des Seins des Menschen in der Philosophiegeschichte behauptet. Heidegger schreibt:

Genügt die traditionelle Interpretation des Seins des Menschen, das letztlich Grundthema der Philosophie bleibt, dieser fundamentalen Aufgabe? Sind überhaupt die Grunderfordernisse der Forschung, der die Durchführung obliegt, in ihren Bedingungen verstanden und gar ergriffen?[[3]](#footnote-3)

Zentriert sieht er diese traditionelle Interpretation des Seins des Menschen, von der er sich abgrenzt, in dem antiken Verständnis des Menschen als *animal rationale* ausgedrückt, welches sich in der Idee der Person fortwirkt. Diese Personidee habe sich nun über Kant im gegenwärtigen Verständnis des Seins des Menschen etabliert. Es ist also an zentraler Stelle die Personidee Kants, die hier für Heidegger einen Referenz- und Kontrapunkt für seinen eigenen philosophischen Ansatz bildet. Heidegger geht nun in der Folge in der Abhandlung nicht weiter auf Kant ein, jedoch macht er im gleichnamigen Vortrag aus demselben Jahre eine entscheidende Bemerkung. Er sagt:

Vielleicht ist es kein Zufall, daß Kant das Grundprinzip seiner Ethik so bestimmte, daß wir sagen, es sei formal. Er wußte vielleicht aus einer Vertrautheit mit dem Dasein selbst, daß es das Wie ist. Erst den heutigen Prophethen blieb es vorbehalten, das Dasein so zu organisieren, daß das Wie verdeckt wird.[[4]](#footnote-4)

Das „Wie“ ist im Vortrag und in der Abhandlung *Der Begriff der Zeit* der Ausdruck, mit dem Heidegger das belegt, was er „die eigentliche Seinsweise“ nennt. Die eigentliche Seinsweise in ihrer Unterscheidung von der uneigentlichen Seinsweise ist zugleich insgesamt, worauf sich die Herausarbeitung der hermeneutischen Situation für die Frage nach dem Sein des Daseins in der Abhandlung zuspitzt. Während die uneigentliche Seinsweise dabei inhaltlich weitläufig charakterisiert wird, beschränkt sich die Charakterisierung der eigentlichen Seinsweise auf einige wenige Ausdrücke und Sätze. Die Eigentlichkeit wird nun aber hier im Vortrag *Der Begriff der Zeit* mit dem Wie an Kants Ethik geknüpft und zwar so, dass Heidegger diese heute als „verdeckt“ versteht. Heidegger führt die Anmerkung zu Kant nicht weiter aus. Doch kann uns dennoch dieser Rückbezug auf Kant etwas über den Begriff der Eigentlichkeit in *Der Begriff der Zeit* und damit über das philosophische Vorhaben, eine Ontologie des Daseins zu ermöglichen, sagen? Zum einen versteht sich Heidegger hierbei, wie in obigem Zitat deutlich wird, in einer Abgrenzung zu Kants Personidee, zum anderen in einer Anknüpfung an „das formale Grundprinzip seiner Ethik“. Der vorliegende Beitrag stellt vor dem Hintergrund Kants die Frage nach einer positiven Bestimmung der Eigentlichkeit in Heideggers Abhandlung *Der Begriff der Zeit* über die ‚negative‘ Abgrenzung zur Uneigentlichkeit hinaus. In Frage stehen dabei auch die Auswirkungen der Bestimmung oder Nichtbestimmung der Eigentlichkeit auf Heideggers Vorhaben, eine Ontologie des Daseins als grundsätzliche Aufgabe der Philosophie zu entwickeln.

1. Das Verhältnis des Wählenkönnens zur eigentlichen und uneigenlichen Seinsweise

Heidegger fasst in *Der Begriff der Zeit* die Eigentlichkeit zunächst als ein „Wie“ der ergriffenen Selbstverantwortung und grenzt hiervon die Uneigentlichkeit als eine Wahl zum „Gelebtwerden“ durch das, was das Dasein jeweils besorgt, ab.[[5]](#footnote-5) Die Eigentlichkeit wird als ein Wählen beschrieben im Kontrast zu dem ‚sich sein Selbst von der Welt her geben lassen‘ im Besorgen, wobei sich die gewählte eigentliche Seinsweise aber auf die uneigentliche Seinsweise des Besorgens und Aufgehens in der Welt beziehen soll.[[6]](#footnote-6) Das „Wie“ der eigentlichen Seinsweise wird weiter beschrieben als ein „Sich-selbst-verantwortlich-sein-wollen“ und als „Gewissen-haben-wollen“. Die Eigentlichkeit wird als Vollzug des Daseins verstanden, als eine Aktivität, die sich letztlich auf das eigene Sein bezieht und in der das Dasein eine Wahl ergreift. Doch auch die Uneigentlichkeit, so Heidegger, wird gewählt. Obwohl auch die Uneigentlichkeit als Wahl charakterisiert ist, wird sie doch in passiven Strukturen ausgedrückt, als eine Seinsweise, in der sich das Dasein sein Sein geben lässt.[[7]](#footnote-7) Insofern die Wahl als eine Aktivität verstanden werden kann, haben wir es also mit einer „aktiven“ Aktivität in der eigentlichen Seinsweise und dem gegenüber mit einer „passiven“ Aktivität in der uneigentlichen Seinsweise zu tun. Das bloße Wählen oder Wählenkönnen allein, so wird deutlich, kann die eigentliche Seinsweise nicht von der uneigentlichen Seinsweise unterscheiden. Kommt die Unterscheidung durch den Inhalt der Wahl zustande? Oder durch eine Weise, einen Modus, des Wählens?

Kommen wir zu Kants praktischer Philosophie, auf die Heidegger in Bezug auf das ‚Wie‘ der eigentlichen Seinsweise zu Sprechen kommt, so gründet sich das Gute auf einer Aktivität der Vernunft, die nach vernünftigen Maximen den Willen zu bestimmen vermag und der Willensbestimmung durch empirische Maxime entgegengesetzt ist. Aber auch hier gründet beides, die Willensbestimmung durch reine Vernunft und die Willensbestimmung durch empirisch bedingte Vernunft, auf einer *Wahl* der Maxime.[[8]](#footnote-8) Bei Kant gibt es eine ausführliche Theorie zur Abgrenzung der Wahlmöglichkeit der Willensbestimmung durch empirische Maxime oder durch vernünftige Maxime von dem, was Willensbestimmung durch reine praktische Vernunft inhaltlich bedeutet, d.h. was ein vernünftiges Maxim ausmacht. Er geht dabei darauf ein, was ein rein vernünftiges Gesetz ausmacht und wie dieses moralische Gesetz den Willen bestimmen kann. Es entsteht durch die positive Bestimmung und Ausführung dessen, was eine rein vernünftige Willensbestimmung ist, eine inhaltliche Unterscheidung der Aktivität der Wahl der Maxime, die die Willensbestimmung durch empirische Maxime miteinschließt auf der einen Seite, von der Aktivität der reinen praktischen Vernunft in der Willensbestimmung auf der anderen Seite. Es wird also inhaltlich bestimmt, was die Freiheit der Willkür, die in der Spontanität der Vernunft gründet, aber die Möglichkeit einer empirischen Bedingung einschließt, unterscheidet von der rein vernünftigen Willensbestimmung, die allein in der Spontanität der Vernunft gründen soll, und wie diese beiden Momente in der Willensbestimmung widerspruchsfrei vorzustellen sind.

In Heideggers Auslegung der Eigentlichkeit in der Abhandlung *Der Begriff der Zeit* liegt die Betonung auf der Aktivität der Wahl selbst und nicht auf dem Inhalt der Wahl, dem Vermögen der Wahl oder dem Gewählten. Lässt sich in diesem Sinne die Wahl zum Gelebtwerden in der Uneigentlichkeit von der Wahl zur ergriffenen Selbstverantwortung in der Eigentlichkeit überhaupt inhaltlich unterscheiden? Oder anders gefragt: Wenn die Wahl auch der Uneigentlichkeit zukommt, was ist dann die Wahl, die die Eigentlichkeit ausmacht, über die Aktivität der Wahl hinaus?

1. Die freie Wahl der Maxime und die Willensbestimmung durch reine praktische Vernunft in Kant

Schauen wir uns hier zunächst an, wie in Kant die Aktivität in der Wahl der Maxime von der Aktivität in der Willensbestimmung durch reine praktische Vernunft unterscheiden wird. Vor diesem Hintergrund werden wir Heideggers positive Bezugnahme auf Kants formale Ethik besser verstehen und eine Perspektive auf das bekommen, was er unter dem „Wie“ oder der eigentlichen Seinsweise versteht. Kant hält in der *Metaphysik der Sitten* fest, dass der Mensch ein Vermögen hat, das ihm ermöglicht, nach Belieben zu tun und zu lassen, was er will, da der Bestimmungsgrund der Handlung in ihm selbst, nicht im Objekt angetroffen wird. Kant nennt das Vermögen, das den Menschen dazu befähigt, ein Begehrungsvermögen nach Begriffen.[[9]](#footnote-9) Dieses Begehrungsvermögen, das durch Vernunft und nicht durch das Objekt bestimmt wird, heißt nach Kant Wille. Insofern dieses Begehrungsvermögen so ausgerichtet ist, dass ein Bewusstsein über die Möglichkeit der Hervorbringung des Objekts besteht, so nennt Kant dieses Vermögen freie Willkür. Kant schreibt in diesem Kontext:

Das Begehrungsvermögen, dessen innerer Bestimmungsgrund, folglich selbst das Belieben in der Vernunft des Subjekts angetroffen wird, heißt der Wille. Der Wille ist also das Begehrungsvermögen, nicht sowohl (wie die Willkür) in Beziehung auf die Handlung, als vielmehr auf den Bestimmungsgrund der Willkür zur Handlung, betrachtet, und hat selber vor sich eigentlich keinen Bestimmungsgrund, sondern ist, sofern sie die Willkür bestimmen kann, die praktische Vernunft selbst.[[10]](#footnote-10)

Es ist in diesem Sinne der *Metaphysik der Sitten* auch in der *Kritik der praktischen Vernunft*, die praktische Vernunft, die jederzeit den Willen bestimmt. Die Aufnahme der Maxime in die Willkür ist in jedem Fall ein Grundsatz der Vernunft, da die Wahl, welche Triebfeder die Maxime bestimmt, kraft Vernunft getroffen wird. Der Mensch hat also nach Kant ein vernünftiges Begehrungsvermögen (nach Begriffen), das an der Aufnahme der Maxime in die Willkür immer beteiligt ist. Dieses Begehrungsvermögen ist der Grund dafür, dass der Mensch nicht notwendigerweise durch die Naturkausalität bestimmt wird und dafür, dass der sinnliche Antrieb die Willkür zwar affiziert, aber nicht bestimmt. Nun unterscheidet Kant zwischen Grundsätzen der empirisch bedingten Vernunft und Grundsätzen der reinen Vernunft und er geht davon aus, dass reine praktische Vernunft allein den Bestimmungsgrund des Willens abgeben *kann*. Der Wille wird also in jedem Fall durch die Vernunft bestimmt, sei sie empirisch bedingt oder rein, und ist damit frei in dem Sinne, dass die Naturkausalität und die sinnliche Affizierung nicht den Bestimmungsgrund des Willens abgibt. Die Naturkausalität und die sinnliche Affizierung können aber an der Willensbestimmung durch Vernunft beteiligt sein. Da der Wille als Begehrungsvermögen des Menschen pathologisch affizierbar ist, ist die Bestimmung des Willens durch Vernunft nicht unbedingt rein, sondern die Vernunft kann empirisch bedingt werden. Kant schreibt in diesem Sinne: „In einem pathologisch-affizierten Willen eines vernünftigen Wesens kann ein Widerstreit der Maximen, wider die vom ihm selbst erkannten praktischen Gesetze, angetroffen werden.“[[11]](#footnote-11) Betrachten wir diese Auslegung hinsichtlich der Aktivität oder Spontanität in der Willensbestimmung, so wird deutlich, dass in jeder praktischen Willensbestimmung des Menschen von einer Aktivität oder inneren Grundlegung der Willensbestimmung gesprochen werden kann, insofern praktische Vernunft, sei sie empirisch bedingt oder rein, die Willensbestimmung abgibt. Der Wille wird demnach nicht einfach durch sinnlichen Antrieb oder Naturkausalität bestimmt, womit in Bezug auf das Subjekt von einer absoluten Passivität in der Bestimmung des Begehrungsvermögens gesprochen werden müsste. Nun wird in der Willensbestimmung durch empirisch bedingte Vernunft jedoch etwas *gegeben*, das die Willensbestimmung affiziert (etwas Pathologisches, Sinnliches). In der Willensbestimmung durch reine praktische Vernunft ist dies nach Kant nicht der Fall und die Bestimmung kommt allein durch die Spontanität der praktischen Vernunft zustande. Die Willensbestimmung durch reine praktische Vernunft ist damit eine Aktivität oder Spontanität des Subjekts, in die sich keine Passivität durch etwas Gegebenes oder eine pathologische Affizierung einmischt. Heideggers Referenz auf Kants formale Ethik und die Parallele zu seinem ‚Wie‘ mag sich auf diese Formbestimmung des Willens beziehen, in der die Erkenntnis des Objekts (des Inhaltes) nicht angetastet wird, sondern die Unterscheidung in der Willensbestimmung allein darin liegt, ob die Vernunft und ihr Gesetz den Bestimmungsgrund allein (rein) abgibt oder ob die Vernunft in der Willensbestimmung pathologisch affiziert ist. Heidegger spricht eine Affinität zu Kants ‚formaler Ethik‘ aus, will aber Kants Trennungen zwischen Apriori und Aposteriori, Sinnlichkeit und Verstand oder Subjekt und Objekt nicht mitgehen. Nun lässt sich in Bezug auf Kant tatsächlich die Frage stellen, wie reine Vernunft ohne ‚empirischen Einfluss‘ sich auf das Objekt der Willensbestimmung beziehen kann. Will Heidegger das ‚Wie‘ und die eigentliche Seinsweise angelehnt an Kant als formal verstehen und dabei aber die Trennungen zwischen Apriori und Aposteriori, Sinnlichkeit und Verstand oder Subjekt und Objekt überkommen? Und ist dies möglich?

1. Die Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit als Wahl bei Heidegger

Heidegger hatte sich 1924 intensiv mit der kantischen praktischen Philosophie auseinandergesetzt und es mag sein, dass bestimmte Unzufriedenheiten mit dem Bezug von ‚Vernunft‘ zum ‚Empirischen‘ in der Willensbestimmung als auch mit dem „theoretischen Erkennen“ gegenüber dem „Praktischen“ in Kant einen kritischen Kontrapunkt für ihn dargestellt haben. Während sich in *Der Begriff der Zeit* einzelne Hinweise auf diese grundsätzliche kritische Bezugnahme Heideggers auf Kant finden lassen, so hat er doch diese Kritik nicht wissenschaftlich ausgeführt. Wir müssen daher Heidegger hier unabhängig von Kant untersuchen und können dann erst die Möglichkeit eröffnen, Heidegger in Bezug auf Kant zu beurteilen.

Heidegger kommt auf die Uneigentlichkeit und die Eigentlichkeit im Kontext der Seinsweisen des Daseins in dessen Entdecktheit zu sprechen. Das Uneigentliche und das Eigentliche sind die Seinsweisen des Daseins, auf deren Charakterisierung Heideggers Untersuchungen des Daseins insgesamt letztlich hinauslaufen. Die Existenzialen des Daseins werden auf diese Begriffe hin auslegt.[[12]](#footnote-12) Heidegger schreibt über die Eigentlichkeit und die Uneigentlichkeit, dass sie in der Jemeinigkeit des Daseins gründen.[[13]](#footnote-13) Er fasst die Eigentlichkeit und die Uneigentlichkeit auch als Seinsmodi. Das Dasein, schreibt er, existiert je in einem dieser beiden Seinsmodi.[[14]](#footnote-14) Heidegger spricht in Bezug auf die Uneigentlichkeit und die Eigentlichkeit als Seinsweisen von einem „Können“ des Daseins. Er schreibt:

Das Dasein geht zunächst besorgend in seiner Welt auf und lebt im »Man«. D. h. es kann uneigentlich sein, es kann sich von der Welt her bestimmen lassen und kann wieder innerhalb einer Umwelt verschiedene Besorgensweisen wählen. Es kann sich an die Welt verlieren und sich dabei vergreifen, es kann aber auch sich selbst wählen und sich dafür entscheiden, jedes Besorgen unter eine ursprüngliche Wahl zu stellen. Sofern das Dasein durch dieses »ich kann« bestimmt ist, offenbart sich schon sein nächstes Insein als Möglichsein. Es ist immer - ob eigentlich oder uneigentlich - was es kann.[[15]](#footnote-15)

Im weiteren Verlauf des Werkes legt Heidegger dieses Können und Möglichsein in Bezug auf die Seinsmodi der Eigentlichkeit und der Uneigentlichkeit als durch das Wählenkönnen bestimmt aus. Er schreibt: „Das Dasein ist als Möglichsein durch das Wählenkönnen bestimmt“.[[16]](#footnote-16) Das Dasein kann demnach Wählen, uneigentlich oder eigentlich zu sein. Nun wird darüber hinaus die Eigentlichkeit selbst von Heidegger als die Möglichkeit genau dieser Wahl gefasst. Heidegger schreibt:

Das Vorlaufen bringt - das eigene Vorbei aufdeckend - das Dasein vor die Wahl, die als Möglichkeit die Eigentlichkeit seines Seins ausmacht. Das Vorlaufen bringt vor die Wahl besagt: es deckt den Horizont dieser Wahl auf, das, was in ihr zur Wahl steht: das Dasein in seiner eigensten Möglichkeit: entweder es selbst zu sein im Wie der ergriffenen Selbstverantwortung oder zu sein in der Weise des Gelebtwerdens von dem, was es jeweils besorgt.[[17]](#footnote-17)

Insofern das Dasein sowohl in der uneigentlichen Seinsweise als auch in der eigentlichen Seinsweise wählen kann, stellt sich also die Frage, was das Wählen als die eigentliche Seinsweise bedeutet. Wie beschreibt Heidegger selbst die eigentliche Seinsweise?

Heidegger grenzt die eigentliche Seinsweise als „Wie“ gegenüber einem „Was“ ab. Er schreibt, dass das Dasein in der Eigentlichkeit wählt „es selbst zu sein im Wie der ergriffenen Selbstverantwortung“[[18]](#footnote-18);;dass „[d]as Sichaufhalten im jeweiligen Besorgen des »Was« […] dann von diesem gewählten Wie her bestimmt [ist]“[[19]](#footnote-19) und dass „*[d]as Wie* schlechthin […] das In=der=Welt=sein [bedeutet], sofern es durch das »Gewissen=haben=wollen« bestimmt ist.“[[20]](#footnote-20) Heidegger bestimmt diese Ausdrücke der Wahl, des Wie, des Gewissenhabenwollen und der Selbstverantwortung nicht weiter, nicht nur im Sinne einer Auslassung, sondern im Sinne einer expliziten Behauptung, dass das Wie gar nicht weiter bestimmbar sei. Er macht hier explizit deutlich, dass es soetwas wie das „Wie überhaupt“ nicht gäbe und warnt sogar davor, nach dem Unterschied zwischen ‚Was‘ und ‚Wie‘ als etwas „das es gibt“ zu fragen.[[21]](#footnote-21) Mit der durch das Vorlaufen in den Blick gebrachten Wahl und Eigentlichkeit ist demnach eine Aktivität im Sinne der Selbstverantwortung und des Gewissenhabenwollens bezeichnet und allein durch diese Aktivität ist der Unterschied der eigentlichen von der uneigentlichen Seinsweise ausgesprochen. Dem Leser stellt sich an dieser Stelle brennend die Frage danach, was hier mit Selbstverantwortung und Gewissenhabenwollen gemeint ist, doch von Seiten Heideggers bleibt jede Erklärung dieser Begriffe und sogar eine weitere Erwähnung aus – das Verständnis wird ganz dem Leser überlassen. Da sich also die eigentliche Seinsweise nur durch die Aktivität der Wahl, das Gewissenhabenwollen, die Selbstverantwortung, von der uneigentlichen Seinsweise unterscheidet, so müssen wir uns an die inhaltlichen Ausführungen über die uneigentliche Seinsweise zurückwenden, um zu fragen, was der Sinn dieser Ausdrücke der Aktivität sein soll.

1. Die Eigentlichkeit als Abgrenzung von der Uneigentlichkeit

Wie in den nachfolgenden Werken, betreffen Heideggers Ausführungen in *Der Begriff der Zeit* in erster Linie und hauptsächlich die Charakterisierung der Uneigentlichkeit oder der uneigentlichen Seinsweise und diese ist inhaltlich weitaus ergiebiger als die Charakterisierung der eigentlichen Seinsweise. Heidegger bringt dabei die Uneigentlichkeit in Zusammenhang mit dem Besorgen in der Alltäglichkeit, dem Man, dem Verfallensein an die Welt und der Seinsweise des Daseins, in der es sich nicht selbst ist. Heidegger kommt auf die Uneigentlichkeit zunächst im Kontext des In-der-Welt-Seins und des Miteinanderseins zu sprechen. Er schreibt: „Im nächsten Besorgen ist jeder zumeist das, was er betreibt. Er ist sich nicht zu eigen — uneigentlich. Jeder ist zunächst in der Alltäglichkeit mit den anderen gleich uneigentlich. In dieser Uneigentlichkeit ist »man« für den anderen erschlossen.“[[22]](#footnote-22) Der Kontext ist hier Heideggers Darlegung, dass die Selbstwelt des Daseins immerschon in einer Mitwelt ist und das darin Begegnende durch sie erschlossen wird. Heidegger versteht diesen Ansatz als eine Abgrenzung zu einer traditionellen Erkenntnistheorie, in der 1) das Subjekt als „abgekapselt“ verstanden wird und erst im Nachhinein eine Brücke zu den anderen Subjekten schlägt und 2) die Welt dem Dasein ‚von Außen‘ gegeben wird und das Dasein erst darauffolgend in einem Hinübergreifenden Erkennen sich in diese Welt versetzt. Heidegger macht hier also deutlich, dass das Dasein immerschon in einer Welt ist und diese Welt gleichsam eine Mitwelt und Selbstwelt ist. Es ist genau dieser Kontext, in dem Heidegger auf die Uneigentlichkeit im Kontext des Man zu sprechen kommt. Er schreibt:

Das »Man« ist das Subjekt des alltäglichen Miteinanderseins. Die dabei sich erhaltenden Unterschiede des einen gegen den anderen bewegen sich innerhalb einer gewissen *Durchschnittlichkeit* dessen, was Brauch ist, was sich gehört, was man gelten und nicht gelten läßt. Diese abgeschliffene Durchschnittlichkeit, die gleichsam geräuschlos jede Ausnahme und jede Ursprünglichkeit niederhält, durchherrscht das »Man«. In diesem »Man« wächst das Dasein auf und mehr und mehr in es hinein und vermag es nie ganz zu verlassen[[23]](#footnote-23)

Heidegger fasst dieses Aufwachsen des Daseins in der Seinsweise des Man mit seinem Verständnis des Geredes[[24]](#footnote-24) genauer:

Im Gerede verhärtet sich die Auslegung zur Ausgelegtheit. Das bei der Geburt »zur Welt gekommene« Dasein wächst in solcher Ausgelegtheit auf und in eine solche hinein. Die Ausgelegtheit trägt eine Selbstauslegung des Daseins bei sich. Sie zeichnet das »was sich für einen gehört«, »wie man sich benimmt«, »wie man sich in den jeweiligen Lagen zu benehmen hat« vor.[[25]](#footnote-25)

In der Folge wird deutlich, dass das Gerede als Ausgelegtheit, in der das Dasein aufwächst, von Heidegger als das verstanden wird, das der Eigentlichkeit im Wege steht:

Die im Gerede gleichsam verhärtete Ausgelegtheit zieht das jeweilige Dasein in die Seinsweise des »Man«. Das Sein im »Man« erweist sich aber jetzt als Verdeckung und Abdrängung des eigentlichen Selbst.[[26]](#footnote-26)

Die uneigentliche Seinsweise ist die Seinsweise, in der das Dasein zunächst und zumeist aufwächst und diese uneigentliche Seinsweise ist mit dem Gerede explizit an ein uneigentliches Selbst geknüpft – das Selbst und die Welt sind schon auf eine durchschnittliche Weise ausgelegt und das Dasein verfällt im Besorgen an diese Ausgelegtheit. Heidegger schreibt hierzu auch, dass das Dasein sich in der uneigentlichen Seinsweise sein Sein von der Welt her geben lässt. Was Heidegger hier beschreibt ist die durchschnittliche Seinsweise des Daseins, in der das Dasein in der Umwelt, die es besorgt, aufgeht und das eigene Sein durch diese Um- und Mitwelt schon ausgelegt ist. Dies bedeutet, dass die eigentliche Frage nach seinem Sein sich dem Dasein in dieser Seinsweise nicht stellt. Umgekehrt können wir also sagen: in der eigentlichen Seinsweise stellt sich dem Dasein die Frage nach seinem Sein. Das Dasein versteht und erkennt sich darin als ein für sich und sein Sein Verantwortliches. Es gibt sich damit nicht der Ausgelegtheit hin. Wir können dabei feststellen, dass Heidegger in seiner Abgrenzung zur uneigentlichen Seinsweise die eigentliche Seinsweise so fasst, dass die Welt und das Dasein aufgrund des Willens zur Selbstverantwortung und Gewissenhabens in Frage gestellt werden.

1. Die Suche nach der eigentlichen Seinsweise

Kommen wir vor diesem Hintergrund zur Frage nach der Bestimmung der eigentlichen Seinsweise zurück, so weist Heidegger mit den Ausdrücken der Aktivität, d.h. der Wahl, dem Gewissenhabenwollen, der Selbstverantwortung, dem Wie, darauf hin, dass eine grundsätzlich andere Seinsweise des Daseins möglich ist; eine, in der das Dasein nicht einfach im Besorgen aufgeht. Nun weist Heidegger auch darauf hin, dass die uneigentliche Seinsweise des Besorgens, des Man etc. dennoch erhalten bleibt und sich die eigentliche Seinsweise sogar darauf bezieht. Heidegger schreibt: „Das Dasein kann das Sein im Wie des Sich=selbst=verantwortlich=sein=wollens wählen. Das Sichaufhalten im jeweiligen Besorgen des »Was« ist dann von diesem gewählten Wie her bestimmt.“[[27]](#footnote-27) Die Eigentlichkeit liegt also in der Aktivierung des Wählenkönnens oder in der eigentlichen Weise des Seins des Daseins zum Uneigentlichen, in welchem es bereits aufgewachsen ist. Erinnern wir uns aber, dass auch die uneigentliche Seinsweise ein Wählenkönnen ist, so wird klar, dass, wie bei Kant in der Willensbestimmung durch empirisch bedingte Vernunft oder durch reine Vernunft, auch bei Heidegger von zwei unterschiedlichen Aktivitäten gesprochen wird: einer die dem Dasein oder dem Menschen jederzeit innewohnt und einer, die die eigentliche Aktivierung dieser Aktivität bedeutet. Nun legt Heidegger aber in Bezug auf die Frage, was das Wie, das Gewissenhabenwollen, die Selbstverantwortung, die Entschlossenheit bedeutet und was sie zur Eigentlichkeit gegenüber der Uneigentlichkeit macht allein aus, dass es sich um einen Vollzug, um eine Seinsweise des Daseins handelt. Eine eigene Bestimmung dieses Vollzugs oder des Wesens der eigentlichen Seinsweise bleibt aus. Heidegger weist natürlich darauf hin, dass das Vorlaufen in den Tod das Dasein vor die Wahl stellt und dass die Angst auf das eigentliche Sein hinweist, doch diese Hinweise bleiben wiederum Hinweise auf eine mögliche eigentliche Seinsweise, darauf, dass das Dasein nicht allein auf die durchschnittliche Ausgelegtheit des Man angewiesen ist und bieten keine positive Charakterisierung der eigentlichen Seinsweise über die Abgrenzung zur Uneigentlichkeit hinaus. Heidegger ist hiermit auf der Suche nach der eigentlichen Seinsweise, die in einem ursprünglichen Bezug stehen soll zu der Uneigentlichkeit, in der das Dasein aufwächst, und zugleich das Sein des Daseins angeht. Diese Suche ist der Versuch der Abwendung von einer Geistesgeschichte, die die Philosophie oder das „Erkennen“ vom Dasein (des Menschen) als etwas, das das Dasein angeht, trennt.[[28]](#footnote-28) Ohne eine positive Fassung der Eigentlichkeit bleibt diese Suche nach einem Ausweg aus einer ‚geschichtlichen Uneigentlichkeit‘ jedoch eine Suche. Falls es also eine offene Frage in Kant über die eigentliche Bestimmung der reinen Vernunft und ihrem Bezug zum Objekt der Willensbestimmung gibt, so hat Heidegger diese mit der fehlenden positiven Fassung der eigentlichen Seinsweise über die uneigentliche Seinsweise hinaus wissenschaftlich offen gelassen. Der Anschluss an Kant in Bezug auf seine ‚formale Ethik‘ (im in der Einleitung genannten Zitat) in Bezug auf das ‚Wie‘ bestätigt dies noch, macht diese Anmerkung doch deutlich, dass Heidegger das ‚Wie‘, die eigentliche Seinsweise, allein als die Behauptung der Möglichkeit eines formalen Vollzugs gegenüber der uneigentlichen Seinsweise zu fassen vermag. Die angedeutete Intuition, dass die Wahrheit mit einer Aktivität des „Subjekts“ zu tun hat und dass diese aber nicht in der kantischen Trennung zwischen Subjekt und Objekt, Verstand und Sinnlichkeit, A priori und A posteriori aufgeht, d.h. dem Einzelnen, dem Gegebenen nicht entbehrt, wird nicht wissenschaftlich ausgelegt. Vielleicht vermag Heidegger aber dennoch den Leser auf die Möglichkeit einer eigentlichen Seinsweise aufmerksam zu machen und anzudeuten, dass die Philosophie sich nicht allein mit der Auslegung des Vorhandenen zu beschäftigen hat, sondern eine dem Menschen wesentliche Frage stellen muss. [[29]](#footnote-29)

Abstract: Heidegger ringt in der Abhandlung und dem Vortrag Der Begriff der Zeit 1924 mit einer Unterscheidung zwischen der uneigentlichen und der eigentlichen Seinsweise, auf die die Seinscharaktere hin ausgelegt werden und auf die sich die Ausarbeitung der hermeneutischen Situation für eine Ontologie des Daseins zuspitzt. Während die uneigentliche Seinsweise darin ausführlich charakterisiert wird, beschränkt sich die positive Ausführung der eigentlichen Seinsweise auf einige wenige Ausdrücke und Sätze. Hierbei fasst Heidegger die Eigentlichkeit als ‚Wahl‘ und als ein ‚Wie‘. Dieses ‚Wie‘ schließt er im Vortrag explizit an das Grundprinzip von Kants Ethik an, während er sich in der Abhandlung von Kants Personbegriff abgrenzt. Dieser Beitrag geht vor dem Hintergrund Kants der Frage nach einer positiven Bestimmung der eigentlichen Seinsweise über die Abgrenzung zur Uneigentlichkeit hinaus in Heideggers Abhandlung und Vortrag Der Begriff der Zeit nach.

Schlussworte: Eigentlichkeit, Uneigentlichkeit, Aktivität, Wahl, Wie

1. Vgl. M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 64 hrsg. von F.-W. von Hermann (Frankfurt am Main: Klostermann, 2004), 95. [↑](#footnote-ref-1)
2. Ebd.,95. [↑](#footnote-ref-2)
3. Ebd.,96. [↑](#footnote-ref-3)
4. Ebd., 117. [↑](#footnote-ref-4)
5. Vgl. ebd., 54. [↑](#footnote-ref-5)
6. Vgl. ebd.,54. [↑](#footnote-ref-6)
7. Vgl. ebd. 54f. [↑](#footnote-ref-7)
8. Vgl. Vgl. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. (Berlin: De Gruyter, 1900ff), AA 05: 35ff.. [↑](#footnote-ref-8)
9. I. Kant, Metaphysik der Sitten, in Gesammelte Schriften. Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. (Berlin: De Gruyter, 1900ff), AA 06: 213. [↑](#footnote-ref-9)
10. Ebd., AA 06: 213. [↑](#footnote-ref-10)
11. I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, a. a. O., AA 05: 36. 34. [↑](#footnote-ref-11)
12. Vgl. auchP. Probst, ‚Eigentlichkeit/Uneigentlichkeit‘, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel (Basel: Schwabe AG Verlag, 2007). . In der Literatur zu Heideggers Oeuvre wird die ausbleibende Normativität oder ethische Relevanz in der Unterscheidung von Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit hervorgehoben. Während die ethische Neutralität, sowie die Möglichkeit des Ausbleibens der Eigentlichkeit tatsächlich von Heidegger betont wird, ist jedoch gleichsam wichtig zu beachten, dass zahlreiche Motive, die Heidegger in das Dasein legt, in der Eigentlichkeit erst erfüllt werden und das Dasein in der Eigentlichkeit einen herausgehobenen Zugang zu seinem Sein hat. Demgegenüber ist die uneigentliche Seinsweise von Heidegger durchgehend negativ belegt. Es ist in diesem Sinne doch der Fall, dass das Dasein auf die Eigentlichkeit hinaus ist und darauf hinaus sein sollte, nur so, dass sich Heidegger auf keine dieser beiden Alternativen festlegen will. Oder anders formuliert: Heideggers Philosophie muss auf eine positive Fassung der eigentlichen Seinsweise hinaus sein, wenn die Unterscheidung zwischen Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit nicht in eine Leere hinauslaufen soll. Bei dieser positiven Fassung der Eigentlichkeit steht Heidegger jedoch vor grundlegenden Problemen. Günther Anders schreibt in seinem Buch *Über Heidegger*: „Aber was Heidegger mit der Verankerung der Eigentlichkeit in der Grundverfassung des Daseins zu leisten wünscht, ist ja nicht einfach nur deren Möglichkeitsnachweis, sondern weit mehr. Was, das bleibt freilich unbekannt, denn weder ist die Eigentlichkeit des Daseins durch die Grundverfassung des Dasein *erzwungen*, noch ist sie, nach Heidegger, sittlich *geboten*“ G. Anders, *Über Heidegger* (München: Beck, 2001), 194. Anders will hier darauf hinaus, dass sich die Bestimmung der Eigentlichkeit nach Heidegger weder in einem Müssen noch in einem Sollen begründet und sich seine Philosophie so in einem nur historisch erklärbaren merkwürdigen neutralen Medium bewegt. Gerade in der von Heidegger geforderten ethischen Neutralität der Eigentlichkeit und dem gleichzeitigen Fehlen einer ontologischen Notwendigkeit der Eigentlichkeit sieht Anders die Leere im Begriff der Eigentlichkeit verankert. Er schreibt (ebd., 38) in diesem Sinne: „Aber „er selbst“ und seine „Eigentlichkeit“ bleiben vollkommen leer.“ Anders betont in diesem Zusammenhang auch, dass die Eigentlichkeit ein Pathos sei und keine Praxis. Er kommt auf diesem Boden zu dem Schluss, dass sich „Heideggers Philosophie [daher] letztlich als ein komisches Phänomen“ entpuppt und das „Eigentlichwerden“ nur eine Form der Selbsterhitzung sei, die nicht per se zu einer Handlung führe.

    Vor allem aus soziologischer und gesellschaftlicher Perspektive äußert sich hierbei eine deutliche Kritik an einem Ausbleiben der eigentlichen Bestimmung der Eigentlichkeit. Adorno hat 1964 nicht zuletzt in diesem Sinne sein ideologiekritisches Werk „Jargon der Eigentlichkeit“ getauft (T. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit - Zur deutschen Ideologie,* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1964). Im Ausgang von Adorno findet sich eine Linie kritischer Heidegger-Rezeption, in der auch Anders steht, die in den Formulierungen Heideggers Anklänge nationalsozialistischen Faschismus findet. Adornos Kritik zentriert auf die von ihm sogenannten ‚Edelsubstantive‘ in Heideggers Werk, die einen emphatischen Wahrheitsanspruch erheben, der aber in sich nicht bestimmt ist und in denen Adorno so einen ideologischen Zusammenhang mit faschistischen Motiven sieht. Der Zusammenhang dieser sozio-gesellschaftlichen Heideggerkritik zur Unbestimmbarkeit der Eigentlichkeit wird 2001 in Günther Anders Buch dann besonders deutlich. Im Zusammenhang mit dem Erscheinen der schwarzen Hefte ist die soziologische Kritik an Heideggers Werk erneut, und dieses Mal im engen Kreise der (auch affirmativen) Heideggerinterpretation, entflammt. Vgl. zu einem ausgewogenen Verhandeln der kritischen soziologischen Ansätze, auch mit Perspektive auf die schwarzen Hefte, mit Heideggers inhaltlichem Schaffensweg das ausführliche Werk von Harald Seubert , welches einen ausgezeichneten Überblick bietet über philosophiegeschichtliche und soziologische Interpretationen und Ansätze in Bezug auf Heideggers Gesamtwerk. Der vorliegende Beitrag untersucht die Frage nach der Notwendigkeit einer positiven Fassung der eigentlichen Seinsweise über die Abgrenzung zur Uneigentlichkeit hinaus und das problematische Ausbleiben dieser Bestimmung der Eigentlichkeit aus Heidegger selbst heraus . H. Seubert, *Heidegger - Ende der Philosophie oder Anfang des Denkens?* (Freiburg: Alber, 2019). [↑](#footnote-ref-12)
13. Der Begriff der Jemeinigkeit erlaubt es Heidegger von dem Dasein als ein jeweiliges (einzelnes) zu sprechen, ohne dabei die historisch belegten Begriffe der Person oder des Individuums auf der einen Seite oder aber des Subjekts auf der anderen Seite zu verwenden. Der Mensch als einzelner wurde in der Philosophiegeschichte entweder als Individuum oder als Person gefasst und hier ist seine Natur, seine spezifischen Charakterzüge, seine Erfahrungen und sein psychologisches Selbst mitgemeint. Demgegenüber wurde der einzelne Mensch in Abwesenheit der genannten Eigenschaften, d.h. als Erkennendes, als Subjekt bezeichnet. Heidegger will nun mit dem Dasein auf den Menschen als ein nach seinem Sein fragendes hinaus, d.h. letztlich auf den Menschen, insofern er erkennend ist, und so sind die Begriffe des Individuums und der Person ausgeschlossen. Gleichzeitig ist der Mensch als Erkennender (oder nicht Erkennender) für Heidegger kein Subjekt gegenüber eines Objekts, sondern ein immer schon in der Welt seiendes. Eine ausführliche Diskussion des Begriffs der Jemeinigkeit in seinem Verhältnis zum Begriff des Subjekts findet sich in F. Raffouls Buch *Heidegger and the Subject* (Amherst, NY: Prometheus Press, 1998). Zu beachten ist in diesem Zusammenhang auch das Review desselben Buches von S.Crowell ‚What gives? Getting over the subject‘, Continental Philosophy Review 33 (2000): 93–105. Vgl. zu Heideggers Begriffsfindung auch H.-H. Ganders , *Selbstverständnis und Lebenswelt*. *Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2001) und dessen Auslegung von Heideggers frühem Ansatz einer „Hermeneutik des Selbst“ als eigenständige Hauptschaffensphase Heideggers. [↑](#footnote-ref-13)
14. Das Dasein in seiner Jemeinigkeit kann also entweder in dem uneigentlichen oder in dem eigentlichen Seinsmodus sein und es hat immer die Möglichkeit zu beiden Seinsmodi. [↑](#footnote-ref-14)
15. M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, a. a. O., 43. [↑](#footnote-ref-15)
16. Ebd.,53 f. [↑](#footnote-ref-16)
17. Ebd.,54. [↑](#footnote-ref-17)
18. Ebd.. [↑](#footnote-ref-18)
19. Ebd., [↑](#footnote-ref-19)
20. Ebd.. [↑](#footnote-ref-20)
21. Vgl. Ebd., 55. [↑](#footnote-ref-21)
22. Ebd.,26. [↑](#footnote-ref-22)
23. Ebd.,27. [↑](#footnote-ref-23)
24. Für eine ausführliche Auslegung von Heideggers Begriff des Geredes vgl. M. Wrathall, ‚Social Constraints on Conversational Content: Heidegger on Rede and Gerede‘ in: *Heidegger and Unconcealment. Truth, Language, and History*, hrsg. Ders. (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 95-118. [↑](#footnote-ref-24)
25. M. Heidegger, Der Begriff der Zeit, a. a. O., GA 64, 35. [↑](#footnote-ref-25)
26. Ebd., 36. [↑](#footnote-ref-26)
27. Ebd., 54. [↑](#footnote-ref-27)
28. Joseph Schear fasst Heideggers Werk um *Sein und Zeit* in diesem Sinne zutreffend als einen Versuch Heideggers, den Leser in eine Fragehaltung (nach dem Sein) zu versetzen: „Heidegger’s project in Being and Time and surrounding work is to reawaken in his readers a questioning spirit, a genuine sense of perplexity, about what being is all about“ J. Schear, ‘Sein’, in *The Cambridge Heidegger Lexicon*, hrsg. M. Wrathall (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), 87. Während die Betonung der Fraglichkeit, d.h. der Frage dessen, was eigentlich wesentlich in Frage steht, für Heideggers Werk im Grunde sehr zutreffend ist, muss doch auch beachtet werden, dass Heidegger selbst seine Frage durch das Fehlen einer inhaltlichen Antwort nicht präzise zu stellen vermag. [↑](#footnote-ref-28)
29. Vgl. zu einer ausführlichen Ausführung dieser Problematik für Heidegger meine Monografie C. Carus, *Heidegger im Ausgang Kants? Heideggers Kantauslegung im Lichte der systematischen Rolle der Zeit in Kant.* (Freiburg: Alber, 2021). [↑](#footnote-ref-29)