

Philosophische Schriften

Band 105

Mitdasein und Seinsfrage

**Systematische Untersuchung der Interexistenzialität
in Heideggers Fundamentalontologie**

Von

Christian Ivanoff-Sabogal



Duncker & Humblot · Berlin

CHRISTIAN IVANOFF-SABOGAL

Mitdasein und Seinsfrage

Philosophische Schriften

Band 105

Mitdasein und Seinsfrage

Systematische Untersuchung der Interexistenzialität
in Heideggers Fundamentalontologie

Von

Christian Ivanoff-Sabogal



Duncker & Humblot · Berlin

Die Philosophische Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg
hat diese Arbeit im Jahr 2020 als Dissertation angenommen.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in
der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

D 16

Alle Rechte vorbehalten

© 2021 Duncker & Humblot GmbH, Berlin
Satz: TextFormA(r)t, Daniela Weiland, Göttingen
Druck: CPI buchbücher.de GmbH, Birkach
Printed in Germany

ISSN 0935-6053

ISBN 978-3-428-18195-7 (Print)

ISBN 978-3-428-58195-5 (E-Book)

Gedruckt auf alterungsbeständigem (säurefreiem) Papier
entsprechend ISO 9706 ☼

Internet: <http://www.duncker-humblot.de>

Vorwort

Die vorliegende Untersuchung wurde im Wintersemester 2019/2020 von der Philosophischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg angenommen. Im Rahmen des Entwurfs und der Ausarbeitung der Arbeit gilt mein herzlicher Dank: Herrn Prof. Dr. Anton F. Koch für seine systematische Denkkraft, die von Anfang an wegweisend gewesen ist; Herrn PD Dr. Dirk Cürsgen für seinen gediegenden Umgang mit dem Denken Heideggers, der dank seiner tiefgehenden Erkenntnisse schwer zu erfassende Phänomene immer belehrend zu vermitteln imstande war; Herrn Prof. Dr. Federico Camino Macedo und Herrn Prof. Dr. Friedrich-Wilhelm von Herrmann für die echt philosophische, sichtigend-befreiende „Fürsorge“; Herren Kollegen Doktoranden Andrés Gatica, Aris Tsoullos und Edgar Barke-meyer für die anregenden und erkenntnisreichen Diskussionen um ein Gemeinsames herum, die dem Einverständnis entspringen sind, ein radikales Verständnis der Sache zu erreichen, aus dem erst fruchtbare Unstimmigkeiten entstehen konnten; Frau Kollegin Doktorandin Laia Olivé für zahlreiche Korrekturempfehlungen und aufschlussreiche Besprechungen aus ihrer hermeneutisch-phänomenologischen Denkhaltung. Frau Anna Dombrowsky darf nicht unerwähnt bleiben. Sie hat mit zahlreichen Formulierungsvorschlägen und mit ihrer akribischen grammatikalischen Korrektur dieser Arbeit dazu verholfen, überhaupt lesbar zu sein. Die noch zweifellos verbliebenen sprachlichen und stilistischen Unzulänglichkeiten, die bei einem Nicht-Muttersprachler vielleicht unvermeidlich sind, müssen sachgemäß allein dem Verfasser zugewiesen werden. Die eigentliche Durchführung der Untersuchung wäre nicht möglich gewesen, ohne die finanzielle Unterstützung der Icala-Stiftung, von der ein dreieinhalbjähriges Vollstipendium gewährt wurde. Den Mitgliedern des Kuratoriums gilt zu danken.

Heidelberg, Januar 2021

Christian Ivanoff Sabogal

Inhaltsverzeichnis

§ 1 Thematisch-methodologischer Vorblick der Untersuchung	11
a) Sachfeld, -horizont, -hinsicht und Leitfaden des vorliegenden Themas	11
b) Methodologische Richtlinien und Stellungnahme zur Forschungsliteratur	14
c) Problemstellung und einzelne Schritte	17

Erstes Kapitel

Dasein und Mitsein: Erörterung der Integrierung des interexistenzialen Wesensmoments in die Seinsverfassung des Da-seins	21
§ 2 Hermeneutische Phänomenologie der Interexistenzialität	21
a) Abgrenzung gegenüber Erkenntnistheorie, Anerkennung, Sozialität und „Du“ . .	22
b) Herangehensweise in der Alltäglichkeit und ihre begriffliche Differenzierung . .	26
§ 3 Faktizität des Miteinanderseins in der inhaltlichen Alltäglichkeit	33
a) Die vier basalen Grundstufen der interexistenziellen Anwesenheit	34
b) Perspektivität des Daseinsphänomens und ihre Bedeutung für das Mitdasein . . .	42
§ 4 Das wesensausmachende Mitsein und die alltäglichen Weisen der Fürsorge	44
§ 5 Jemeinige Existenz als koordinierende Grundinstanz der Fremdbezogenheit	52
§ 6 Mitwelt und die Problematik der apriorischen Weltlichkeit qua Bedeutsamkeit	60
a) Mitwelt, Umwelt und die Welt als Weltlichkeit	61
b) Die immanente Grenze der Welt in <i>Sein und Zeit</i> angesichts der Inter- existenzialität	68
§ 7 Gemeinsame Erschlossenheit des Seins und die ursprüngliche Verständigung	69
Exkurs: Die artikulierende Rede und ihre Verweltlichung in der Sprache	77
§ 8 Ursprungsquelle der Interexistenzialität im Faktum des Seinsverständnisses	78
a) Die Miterschlossenheit aus der Verflechtung zwischen Mitsein und Seins- verständnis	79
b) Seinsverständnis als Grundstein des fundamentalontologischen Vorhabens	85
c) Übergang: Konkretion des Mitseins gemäß der uneigentlichen Modalität	88

Zweites Kapitel

**Mitsein und Uneigentlichkeit:
Erläuterung der seinsvergessenden Erschlossenheit
in der uneigentlichen Modifikation der Sorgeverfassung** 90

§ 9	Konstitutive Unehmlichkeit des Da-seins aus der Endlichkeit der „Sorge“	90
	a) Der geworfene Entwurf und das Mitseinkönnen ausgehend vom Umwillen	91
	b) Die dreiseitige Endlichkeit der „unabgeschlossenen“ Sorgestruktur	95
§ 10	Dreifache Hinsicht auf die Wurzel der Uneigentlichkeit im Vorontologischen	98
§ 11	Das dritte Moment der Sorgestruktur und die verfallende Selbstverdeckung	105
	a) Die existenziale Formalität der Sorgeverfassung und der Ort des Mitseins	105
	b) Die ins Spiel kommende Verfallenheit als nähere Bestimmung der Uneigentlichkeit	110
§ 12	Veräußerlichende Tendenz im zweidimensionierten Phänomen des Man-selbst	114
	a) Vorbereitende Unterscheidung zwischen der Interexistenzialität und dem Man	115
	b) Die selbst- und fremdbezogene Ausgelegtheit im uneigentlichen Wer	118
§ 13	Die ontologische Rückstrahlung im Aufgehen in der „Welt“	127
	a) Ontologische Rückstrahlung aus der kategorialen Um-zu-Struktur der „Welt“	128
	b) Wechselspiel zwischen verfallendem Aufgehen und öffentlicher Man-Ausgelegtheit	135
§ 14	Die zerstreue Neugier in der besorgenden Suche nach Neuem	137
	a) Formale Ausbreitung der kategorialen Um-zu-Struktur auf die „freie“ Umsicht	138
	b) Die vorausgesetzte Um-zu-Struktur am kontrastierenden Beispiel der Langeweile	142

Drittes Kapitel

**Uneigentlichkeit und Mitdasein:
Entfaltung des uneigentlichen Verständnisses
vom verstellten Mitdasein im Fluchtgeschehen** 147

§ 15	Übergang zur Ich-Du-Problematik und heuristischer Begriff „Fluchtmittel“	147
§ 16	Verstellendes Verständnis des Mitdaseinenden als Wohin der Flucht	153
	a) Erwartete Geeignetheit des verfügbar „zuhandenen“ Mitdaseinenden	153
	b) Das „zuhandene“ Mitdaseinende im zeitlich-besorgenden Wirbel der Neuigkeiten	157
§ 17	Beleg und Unterbrechung des Fluchtgeschehens im Lichte der Angstanalyse	160
	a) Der Rückblick aus der Angst auf das uneigentlich interexistenzielle Verständnis	161

b) Der Vorblick aus der Angst auf ihre nicht solipsistische Vereinzelung 167

c) Ontologische Dimension der Todesangst: Erschlossenheit und Ver-schlossenheit 169

d) Methodische Notwendigkeit des existenzialen Todesphänomens 171

§ 18 Das existenziale Todesphänomen in Anbetracht der Sammlung im Da-sein 173

a) Möglichkeitsblindheit des aufgehenden Man aufgrund der Vorhandenheit-Nivellierung 173

b) Existenzialer Tod als verhältnismäßige Seinsmöglichkeit 175

c) Vereinzelnder Eigencharakter des formal-apriorisch vereinzelteten Todes-verhältnisses 178

d) Vorlaufende Entschlossenheit zum Tode als Freilegung des Endlichkeits-horizontes 181

Viertes Kapitel

**Mitdasein und Eigentlichkeit:
Anvisierung vom ontisch-ontologischen Seinlassen
des jeseinigen Mitdaseins aus der jemeinigen Endlichkeit** 188

§ 19 Übergang: Selbstanzeigende Richtung der Eigentlichkeit in der Todesangst 188

§ 20 Umschlag des vorontologischen Seinsverständnisses in der Selbstübernahme 191

a) Selbsthafte Durchsichtigkeit und fremdbezogene Rücksicht 191

b) Weltvertrautheit der Zuhandenheit und positive Tendenz gegenüber der Vorhandenheit 194

c) Verdeckungstendenz: Unmöglicher Umschlag dank eines Mitdaseins 196

§ 21 Seinlassende Eigentlichkeit als Möglichkeitsbedingung der Ich-Du-Beziehung . . . 199

a) Überblick über die interexistenziale Problematik aus dem jemeinigen Tode 200

b) Miterschlossenheit in der befreienden Fürsorge aus den Todescharakteren 202

c) Seinlassen in der eigentlichen Fürsorge: Verstehen und Verhalten 208

d) Die zugrunde liegende Endlichkeit im ausgezeichneten Miteinandersein 213

§ 22 Diskussion des Schweigens und Umriss des eigentlichen Gesprächs 215

a) Die Verschwiegenheit in der Gewissensangst und das Schweigen-können 215

b) Das daseinsmäßige Sichaussprechen und die Möglichkeit des eigentlichen Gesprächs 218

§ 23 Abschluss: Seinsvergessenheit, Mitdasein und Seinsfrage 223

§ 24 Rückblick und ein um-kehrender Ausblick 226

Literaturverzeichnis	230
I. Primärtexte	230
II. Sekundärliteratur	233
Sachverzeichnis	243

§ 1 Thematisch-methodologischer Vorblick der Untersuchung

a) Sachfeld, -horizont, -hinsicht und Leitfaden des vorliegenden Themas

Eine wegweisende Grundeinsicht der Philosophie Heideggers besagt, dass die „Probleme der Ich-Du-Beziehung ohne philosophische Fundierung [sind], wenn sie nicht in der Fundamentalontologie des Daseins überhaupt gründen“.¹ Mehreren Jahre nach *Sein und Zeit* (*SuZ*) behauptet er kategorisch, dass „es sich bei diesem Problem des Verhältnisses von Mensch zu Mensch nicht um eine Frage der Erkenntnistheorie und Erfassung des einen durch den anderen handelt, sondern um ein Problem des Seins selbst“.² Sogar lange Zeit nach der schon zustande gekommenen Kehre von der Fundamentalontologie zum Ereignisdenken holt er diese wesentliche Einsicht wieder: „Das Gefüge dieses Bereiches denkend zu durchmessen, ist weit schwerer und kaum begonnen“.³ Heidegger deutet also offensichtlich immer wieder darauf hin, dass es eine wesenhafte Zusammengehörigkeit zwischen den mitmenschlichen Verhältnissen und dem Sein gibt. Dieser Aufruf ist merkwürdigerweise ohne aufnehmendes und durchdenkendes Echo geblieben, sei es im Sinne eines systematischen Verständnisversuches oder einer ergiebigen Forschungsrichtung im Philosophiebereich. Die vorliegende Untersuchung hat deshalb zum Motiv und Ziel, den sachlichen Wesenszusammenhang zwischen Interexistenzialität und Seinsfrage gediegen zu berücksichtigen und zum Verständnis zu bringen.⁴ Jenen Wegweisungen folgend erwächst die Herausarbeitung aus zwei ganz einfachen Fragen: Wie wird das Mitdaseiende (Mitmensch) in der seinsvergessenden Uneigentlichkeit *in seinem Sein* unausdrücklich verstanden? Wie ist im Gegenzug dazu, das eigentliche Verständnis des Mitdaseienden zu entschlüsseln und anzuvisieren? Diese nicht im Vakuum stehende Fragerichtung reicht in den Kern der Fundamentalontologie selbst hinein: die Wesenszusammengehörigkeit zwischen Sein, Da-sein und Mitdasein, die Seinsweisen, die Erschlossenheit, das Seinsverständnis, die Interexistenzialität aus der Sorgeverfassung, die Vollzugsmodalitäten der Un- und Eigentlichkeit als ontologische Phänomene, die Endlichkeit,

¹ GA 25, 316.

² GA 29/30, 305.

³ GA 10, 122; vgl. dazu GA 79, 100.

⁴ „Interexistenzial“ bzw. „Interexistenziell“ entstammen *Friedrich-Wilhelm von Herrmann*, *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu „Sein und Zeit“* (Frankfurt am Main 1985), 160. „Existenzialität“ in Interexistenzialität meint nicht den verstehenden Entwurf, sondern die ganze Seinsverfassung des Da-seins (vgl. Randbemerkung (a) in *SuZ*, 316). „Interexistenzialität“ ist deshalb sachlich zutreffend, weil sie in „Existenzialität“ implizit enthalten ist (Dasein ist ja Mitsein). Es geht gerade darum, sie explizit zu machen.

die Alltäglichkeit als Ausgangspunkt der Analyse Heideggers und die hermeneutisch-phänomenologische Methode.

Das Thema dieser Arbeit besteht wesentlich darin, sowohl die formal-apriorische Interexistenzialität als auch das un- und eigentliche Verständnis eines ausgezeichneten Mitdaseienden in der Blickbahn der Fundamentalontologie systematisch zu begreifen. Die Thematisierung der Interexistenzialität auf dem Boden eines ausgezeichnet qualifizierten Mitdaseienden versucht der Tatsache Rechnung zu tragen, dass die Absicht Heideggers eine ontologische ist. Denn hinsichtlich einer ausgezeichneten Begegnung und nicht primär im Rahmen eines undifferenzierten Miteinanderseins kann die Möglichkeit, *Aufweisung* und *Ausweisung* der Eigentlichkeit im Bereich des Mitseins ursprünglicher und sauberer ans Licht gebracht werden, so wie offensichtlich auch die modale Konkretion der Uneigentlichkeit, weil es in beiden Fällen gerade darum geht, das verstandene *Sein* des Mitdaseienden im *Wie* seiner Enthüllung hermeneutisch-phänomenologisch aufzudecken. Deshalb sei von Anfang an ausdrücklich darauf hingewiesen, dass es sich bei unserer Thematisierung der Interexistenzialität nicht um die mannigfaltigen Ausprägungen der menschlichen Sozialität im öffentlichen oder privaten Bereich, sowenig wie um die ethischen, politischen oder anerkennungsbezogenen Probleme handelt. Im Kontrast dazu stehend, gilt es in der Anvisierung jedes Phänomens, die methodisch orientierende und sachlich angemessene Rückfrage zu stellen: „Was bedeutet das aber *ontologisch*?“⁵ ohne hierin das unzerreißbare und reziproke Wesenszusammenspiel des begrifflich differenzierbaren Ontologischen und Ontischen aus den Augen zu verlieren. So wird die ständige Gefahr vermieden, in eine einseitige Auffassung hineinzugeraten, die entweder den Phänomenen ihre ontologische Tragweite entzieht und sie somit in einer ausschließlich ontisch-existenziellen Gestalt isoliert nimmt oder die systematisch zu erfassende und zu begründende Interexistenzialität in eine allerhöchste Grundposition stellt und ihre sachliche Einbettung im Sachbereich der leitenden Seinsfrage vernachlässigt.

Demzufolge wurzelt die vorliegende Arbeit im bodengebenden *Sachfeld* der Interexistenzialität, die sich streng von der kategorialen Bestimmung einer als neutrale Eigenschaft erfassten Intersubjektivität unterscheidet. Da die Interexistenzialität eine daseinsmäßige Grundbestimmung bzw. ein Existenzial ist (anstatt einer Kategorie der nichtdaseinsmäßigen Vorhandenheit), muss sie aus dem Grundmotiv der Existenz und des Existenzialbegriffs verstanden werden, nämlich als ein theoretischer Ausdruck über eine un- oder eigentlich verstandene, stimmende, übernommene und vollzogene Art zu sein des Daseins, die ihm in seinem beteiligten Sein wesentlich angeht und nicht gleichgültig lässt. Da eine gründli-

⁵ SuZ, 355. *Hadrien France-Lanord*, Martin Heidegger et la question de l'autre: I. Considérations préliminaires, in: Heidegger Studien Vol. 20 (2004), 63–82, hier 64: „Pour reprendre les termes de Jean Beaufret: comment l'être rend-il possible l'être-ensemble?“.

che Interpretation bestrebt wird, muss die Arbeit im fundamentalontologischen *Sachhorizont* der Seinsfrage und der darin ausgemachten Seinsweisen artikuliert werden. Die Zuwendung zum verstandenen Mitdasein erfolgt in der *Sachhinsicht* der Un- und Eigentlichkeit, die als Modalitäten der vollen Sorgeverfassung das interexistenzielle Verstehen bestimmen. Um ein adäquater Anlaufpunkt dafür zu bekommen, ist ein Leitfaden von Not, der imstande ist, der Arbeit eine Einheit und Orientierung zu verleihen. Es ist keineswegs ohne weiteres verständlich, inwiefern Grundphänomene wie Sein, Da-sein, Mitdasein, Seinsvergessenheit und Seinsfrage sich zusammenbringen lassen. Das Phänomen der Flucht spielt offenbar eine sachlich durchgreifende Rolle im systematischen Aufbau von *SuZ*: Sie erweist sich als eine Abkehr vor der Unheimlichkeit, dem eigenen Selbst, der Eigentlichkeit, dem Sein-zum-Tode, dem Gewissen, der eigentlichen Zeitlichkeit und der eigentlichen Geschichtlichkeit.⁶ Demnach stellt sich der *Leitfaden* als das Fluchtgeschehen in die Uneigentlichkeit (Betonung des Da-seins) und Seinsvergessenheit (Betonung des Seins) als Nivellierung der Seinsweisen heraus. Ist aber die Flucht irgendwie auf das Mitdaseiende bezogen? Die wichtigste Textstelle, in der Heidegger sich über das Verhältnis zwischen der Selbstflucht und einem Mitdaseienden in der Uneigentlichkeit ausspricht, befindet sich in einer Vorlesung, die wegen ihrer textuellen Autorität die Miteinbeziehung der Selbstflucht als interpretatorischer Schlüssel für unsere Behandlung legitimiert. Das Vorhaben dieser Arbeit lässt sich daher nicht nur sachlich-interpretatorisch aufstellen, sondern es erreicht dank dieses Leitzitats eine Textgrundlage als doxographische Bekräftigung: „Diese beiden Charaktere, das Unverweilen und die Zerstreung, bilden nun im Dasein eine eigentümliche *Aufenthaltslosigkeit* aus. Die Sorge um Näherung stets [...] anderen fremden Daseins (z. B. jemand sucht ständig neue Menschen kennenzulernen), aber nur in der Tendenz, um ständig Neues präsent zu haben [...] In solcher Neugier organisiert das Dasein eine *Flucht vor ihm selbst*“.⁷ Die Flucht ist ihrem eigenen Sinne gemäß „wider alle ausdrückliche Absicht“ und deshalb „gerade nicht offenbar“.⁸ Wir werden im Laufe der vorliegenden Arbeit sehen können, dass das existenzial-ontologisch verwurzelte Fluchtphänomen eine genaue Interpretation dessen ermöglicht, wie das uneigentliche Verständnis das Mitdasein mitschließt, nämlich als ein zuhandenes Fluchtmittel um der seinsvergessenden Uneigentlichkeit willen.

Im ozeanischen Denken Heideggers konstituiert sich daher das beschränkte Thema aus Sachfeld (*Interexistenzialität*), Sachhorizont (*Seinsfrage*), Sachhinsicht (*Un- bzw. Eigentlichkeit*) und Leitfaden (*Flucht*). Die Untersuchung dieser Thematik lässt ganz allgemein zweierlei zum Vorschein kommen: Die verstellenden Folgen der Seinsvergessenheit im Horizont der Interexistenzialität und die Grund-

⁶ *SuZ*, 189, 252, 276–184, 322–424–254, 390, 424–278–424–390.

⁷ *GA 20*, 383. Das Unvertraute bezieht sich nicht auf das ereignishaftes Seyn als das Fremde und Ungewöhnliche, vgl. dazu *GA 4*, 142; *GA 7*, 231; *GA 65*, 481; *GA 66*, 210.

⁸ *GA 20*, 378, 384.

rolle der Seinsfrage für die Gewinnung des wesensmäßigen Verständnisses und Verhaltens angesichts des Mitdaseienden.⁹

b) Methodologische Richtlinien und Stellungnahme zur Forschungsliteratur

Aus dem umgrenzten Phänomenzusammenhang ergibt sich, dass wir die fundamentalontologische Blickbahn berücksichtigen. Dafür muss *SuZ* als das fundamentalontologische Hauptwerk Heideggers zwangsläufig die primäre Textgrundlage sein, während die in seinem zeitlichen Umkreis gehaltenen Vorlesungen aufgrund ihrer umfangreichen Reichhaltigkeit unentbehrlich sind, um die in *SuZ* etwa knapper behandelten Phänomene zu erklären, sowie um Ergänzungen durchzuführen und systematische Schwierigkeiten aufzuräumen, ohne hiermit den exegetisch übermäßigen Anspruch zu erheben, alle die möglichen Probleme von *SuZ* bezüglich der Interexistenzialität lösen zu können.

Der Fundamentalontologie werden Richtung und Kontur verliehen in Anbetracht einer blickartikulierenden Einheit als Richtmaß der Grundphänomene: das *Sein* überhaupt. Eine philosophische Arbeit über Heidegger ist ein heikles Unternehmen, weil sich seine wesentlichen Grundgedanken nicht anstandslos erläutern lassen, ohne die sehenlassende Bewegtheit seines Denkens sowohl in *SuZ* als auch in den Vorlesungen zu verraten. Ist eine *systematische Erläuterung* erzielt, dann ist Vorsicht geboten angesichts der Gefahr, die Phänomene auf leeren Boden zu stellen. Wenn sein Denken im Allgemeinen und die Daseinsanalytik im Besonderen wie ein Wollknäuel voll Gleichursprünglichkeiten ohne einen *einfachen* „Urgrund“ aussieht,¹⁰ dann muss eine auf eine bestimmte Hinsicht hinzielende systematische Erläuterung der Seinsfrage, wie eine Katze die einzelnen Fäden bzw. Folgen zu entwickeln versuchen, ohne dabei das Ganze aus dem Blick zu verlieren. Die so zum Vorschein kommenden Folgen bestehen in der Explikation der von Heidegger philosophisch enthüllten und erläuterungsbedürftigen Interexistenzialität, die auf den Vordergrund ungetrübt eingehen und ursprünglich interpretiert wird. Es handelt sich demzufolge um eine sachlich-systematische Erläuterung, von der her eine philosophisch erhellende Vertiefung der Interexistenzialität bzw. des *Seinsbezugs* zwischen Mitdaseienden auf dem Grundboden der maßgebenden Seinsfrage angeeignet werden kann.

Die vorliegende Untersuchung versteht sich als eine hermeneutisch-phänomenologisch mitdenkende Interpretation, welche den sachgerechten Zugang, den Einblick in die Sache und somit die feste Sachbezogenheit gewährleistet. Der sachinnige Verständnisversuch erschließt allererst die echte Möglichkeit, sachge-

⁹ So kann sich auf anderen Wegen auch das erweisen, was Heidegger über die Wiederbringung des menschlichen Wesens durch die Seinsfrage behauptet, vgl. dazu *GA* 82, 355.

¹⁰ *SuZ*, 131.

gründete Probleme und Ungereimtheiten zu identifizieren und sie in ihren theoretischen Gründen aufzudecken. Daraus folgt der Charakter der immanenten *und* kritischen Behandlungsart unserer Untersuchung, welche die Möglichkeit verbürgt, diese interpretatorische Arbeit für das Heidegger-Verständnis und die Heidegger-Forschung fruchtbar zu machen. Denn diese Arbeit schreibt sich weder einer von außen her kommenden Fragestellung mit fremden Ansprüchen zu, die den ontologischen Ansatz Heideggers völlig verfehlt und in die Luft schießt (*immanent*), noch ist sie eine sachlich-interne Probleme scheuende Paraphrasierung des von Heidegger Entfalteten,¹¹ sonst wäre die Entstehung und Entfaltung der Untersuchung unmöglich (*kritisch*). Sogar in denjenigen Phänomenen, die deutlich über eine textuelle Ausdrücklichkeit bzw. Ausarbeitung Heideggers hinausgehen, um die innere Grundtendenz und die positiven Möglichkeiten der jeweils ausgelegten Sache ursprünglich freizulegen, bleibt diese anscheinend transzendente Behandlungsart allerdings innerhalb des methodologischen Horizontes Heideggers einhalten. Sie bleibt somit immanent als ein in der Sache hereinwesender Verständnisversuch, soweit es in der Philosophie vorgeschrieben wird, „den ‚Gegner‘ *mehr* zuzugeben, als er faktisch beibringt und fragt“.¹² Darin liegt schon impliziert, dass es für die philosophische Sachlichkeit vollkommen irrelevant ist, sich „für“ oder „gegen“ Heidegger äußerlich zu bekennen. Vor jeder sachlich begründeten Stellungnahme gilt es, den betreffenden Philosophen zuerst einmal innig zu verstehen.

Über den einheitlichen Phänomenzusammenhang (Interexistenzialität, Seinsfrage, Un- und Eigentlichkeit, Flucht) gibt es, *soweit mir bekannt*, keine Literatur. Es gibt wenige Forschungsarbeiten, die sich der Sache ernst immanent zuwenden. Die einzig ausführliche und in ihrer doxographisch-immanenten Absicht hervorragende *Untersuchung* ist Mark Michalski zu verdanken. Ein systematisch-überblickender, die Sache zutiefst ontologisch betrachtender *Kommentar*, so wie auch eine prägnante und bahnbrechende Erläuterung der strukturellen Interexistenzialität des Da-seins ist offenbar Friedrich-Wilhelm von Herrmann zu schulden; textuell kürzer allerdings nicht weniger aufschlussreich sind die Kommentare von Rudolf Brandner und Ramón Rodríguez. Hinsichtlich der *Aufsätze* müssen

¹¹ Zwei Gefahren, die schon deutlich gesehen wurden, vgl. dazu *Walter Biemel*, Martin Heidegger (Hamburg 1973), 126, 129. Ihm entgegen wird ein denkendes Gespräch mit Heidegger für möglich gehalten. Zur Problematik einer *kritisch*-aneignend oder *kritisch*-ablehnenden Auseinandersetzung vgl. *Otto Pöggeler*, Der Denkweg Martin Heideggers (Pfullingen 1963), 10ff.; *Franz-Karl Blust*, Selbstheit und Zeitlichkeit. Heideggers neuer Denkansatz zur Seinsbestimmung des Ich ([Diss.] Würzburg 1987), 62; *Karl Lehmann*, Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger, in: *Otto Pöggeler* (Hrsg.), Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes (Weinheim 1994), 140–168, hier 161; *Paola-Ludovica Coriando*, Der letzte Gott als Anfang. Zur ab-gründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers „Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)“ ([Diss.] München 1998), 23; *Friedrich-Wilhelm von Herrmann*, Wahrheit – Freiheit – Geschichte. Eine systematische Untersuchung zu Heideggers Schrift „Vom Wesen der Wahrheit“ (Frankfurt am Main 2002), 2.

¹² GA 28, 238; vgl. hierzu GA 24, 445; GA 29/30, 232. Zu einer „immanenten Interpretation“ als Bedingung einer echten „Kritik“ vgl. GA 58, 237; GA 82, 10, 152.

zwei Autoren eigens genannt werden. Bei Holger Helting kommen lehrreiche und originelle Wesenseinsichten in schlagender Weise zum Ausdruck, ohne interne Problemen des Themas auszuweichen; Hadrien France-Lanord bemüht sich seinerseits, eine alteritätsbezogene Mitherschlossenheit im Allgemeinen darzustellen, sowie die Alterität integrierende Selbstheit und die eigentliche Fürsorge aus der Freiheit zu erläutern.¹³

Es gibt hingegen einige Monographien und mehrere Aufsätze, die das fundamentalontologische Motiv beseitigen und von transzendenten Fragestellungen geleitet sind. Die oftmals folgende Ablehnung der philosophischen Stichhaltigkeit der Mitseinsproblematik beruht darauf, dass sie auf der Grundlage eines *unsystematischen* Verständnisses interpretiert wird, demgemäß wesensbestimmende Subtilitäten der Analyse Heideggers unterlassen werden. Weil die recht begriffene Interexistenzialität sachgemäß ein subordiniertes Thema der Fundamentalontologie ist, kommen die Fehldeutungen der Interexistenzialität nicht für sich allein vor. Sie wachsen notwendig aus einer un- oder ausdrücklichen Gesamtinterpretation heraus, sodass eine spezifische Fehldeutung auf einer allgemeineren beruht und diese noch eine andere voraussetzt. Diese Fehldeutungen erreichen letzten Endes die Grundphänomene der Fundamentalontologie überhaupt: Zeit, Sein, Erschlossenheit, ontologische Differenz, Dasein, Sorge, Existenz, Jemeinigkeit, Seinsweise, In-der-Welt-sein, Alltäglichkeit, Un- und Eigentlichkeit, Verfallen und das einheitsgebende Seinsverständnis. Aufgrund der Verwurzelung der geläufigen Missverständnisse in einer sie tragenden Gesamtinterpretation müssen viele unserer exegetischen Auseinandersetzungen scheinbar von der spezifischen Thematik der Interexistenzialität abweichen und sich in einen breiteren Horizont einlassen. Dadurch kommt jedoch wohl gesehen eine freilegende Erhellungsarbeit zustande, die zugleich den exegetischen Blick für das geeignete Verständnis der Interexistenzialität bahnt. Ohne die auf gravierenden Missverständnissen fußenden Untersuchungen aufzulisten, die im Laufe der vorliegenden Arbeit fundamentalontologisch und somit sachlich-systematisch abgebaut werden, soll ausdrücklich bemerkt werden, dass eine vollständige Revision der Interexistenzialität anhand

¹³ *Mark Michalski*, Fremdwahrnehmung und Mitsein. Zur Grundlegung der Sozialphilosophie im Denken Max Schelers und Martin Heideggers ([Diss.] Bonn 1997); *Friedrich-Wilhelm von Herrmann*, Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu „Sein und Zeit“ (Frankfurt am Main 2005), Band II, 279–356; ders., Subjekt und Dasein, a. a. O., 158, 193; *Rudolf Brandner*, Heidegger Sein und Wissen. Eine Einführung in sein Denken (Wien 1993), 190–196; *Ramón Rodríguez*, El ser-en-el-mundo como co-estar y ser sí mismo. El uno (§§ 25–27), in: R. Rodríguez (Hrsg.), *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico (Madrid 2015), 119–144; *Holger Helting*, Vom Rätsel des Begriffs „Mitsein“, in: P.-L. Coriando (Hrsg.), Vom Rätsel des Begriffs. Festschrift für F.-W. von Herrmann zum 65. Geburtstag (Berlin 1999), 159–178; *Hadrien France-Lanord*, Martin Heidegger I., a. a. O.; ders., Martin Heidegger et la question de l'autre. II. Le partage d'être, in: Heidegger Studien Vol. 21 (2005), 111–131; ders., Martin Heidegger et la question de l'autre. III. Être soi ensemble. IV. Le souci mutuel, in: Heidegger Studien Vol. 27 (2011), 75–99.

der fast zur Vollendung gekommenen Veröffentlichung der *Gesamtausgabe* erforderlich war. In deren Licht können viele exegetische Probleme und tief verwurzelte (meistens falsche) Vorurteile gegenüber diesem Sachfeld gelöst werden, gesetzt dass man einem ursprünglichen bzw. sachnahen Verständnis und nicht einer einfachen Polemik oder einem erfundenen Pseudoproblem nachgeht, das öfters Debatten in Gestalt von gegenüberstehenden sich widerspiegelnden Spiegeln hervorbringt und das ursprünglich Gespiegelte, worum es eigentlich immer gehen muss, in Vergessenheit geraten lässt.

c) Problemstellung und einzelne Schritte

Auch wenn Heidegger die Problematik der von uns betonten Interexistenzialität vielerorts in den Schranken der Fundamentalontologie zum ausgesprochenen Wort bringt,¹⁴ erlangt sie in *SuZ* keine *akribische* Entwicklung und *schrittweise* sich entfaltende Behandlung. Diese Betonung kann mit aller Legitimität in seinem philosophischen Vorhaben nicht maßgebend bleiben. Er hat wohl eine „fundamentalontologische Abzweckung“, die über „die Auswahl der Phänomene und die Grenzen des Vordringens der Analyse“ zielorientiert entscheidet, ohne dabei einen philosophischen Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben.¹⁵ Unsere interpretatorische und diskussionsreiche Aufgabe besteht *in concreto* darin, die Möglichkeit der Flucht vor dem Selbstsein und zu einem nicht daseinsmäßig vorverstandenen Mitdaseienden im Lichte der Seinsfrage ausdrücklich zu thematisieren, um das konkrete Verständnis des Mitdaseienden in der Seinsvergessenheit sehen zu lassen. Dafür ist erforderlich, die *uneigentliche* Vollzugsweise des Daseins im Bereich eines abgehobenen Miteinanderseins gründlich zu zeigen. Diese Erläuterung verlangt zuerst die innere Verfassung des Mitseins als *formal-existenziales* Wesensmoment der Daseinsverfassung systematisch ans Licht zu bringen. Erst auf dem Boden der fest-formalen und modifizierbar-uneigentlichen Grundbestimmungen der Interexistenzialität kann letztlich das *eigentliche* Mitsein und somit Miteinandersein aus der existenzialen Daseinsverfassung entfaltet werden und prohibitiv gegenüber dem uneigentlichen zur vollen Verständlichkeit gebracht werden. „Aus dem phänomenologischen Befund des Man müssen wir nun die Orientierung nach der *Eigentlichkeit des Daseins*, nach dem *Selbst*, das das Dasein sein kann, behalten, so daß es zwar nicht aus diesem Miteinandersein herausspringt, sondern, als Mitsein konstitutiv in ihm bleibend, es doch es selbst ist“,¹⁶ wobei der jetzige Schritt *mutatis mutandis* ist, das un- und eigentliche Verständnis über das Mitdasein in diesen Phänomenenzusammenhang miteinzubeziehen.

¹⁴ *SuZ*, 122, 146, 165, 174, 264; *GA* 9, 110, 157; *GA* 18, 63, 241, 264; *GA* 20, 383; *GA* 21, 236; *GA* 24, 396, 408, 422; *GA* 25, 19, 315; *GA* 26, 175, 242; *GA* 27, 83–148, 324; *GA* 29/30, 301; *GA* 31, 41; *GA* 56/57, 81, 210; *GA* 58, 33, 56; *GA* 60, 11, 291; *GA* 63, 99; *GA* 64, 24, 113.

¹⁵ *SuZ*, 200.

¹⁶ *GA* 20, 342.

Zusammenfassend: Ausgehend von der interexistenzialen Analyse Heideggers im Rahmen der Alltäglichkeit und indem die dadurch gewonnene Mannigfaltigkeit der formalen Wesensstrukturmomente allmählich hervorgehoben wird, um die apriorische Interexistenzialität des *Da-seins* freizulegen, aufgrund dessen das alltäglich begegnende Mitdaseiende geradewegs und mühelos verstanden und missverstanden werden kann (I. Kapitel), gelangt die Untersuchung zum Wendepunkt der einheitlichen Sorgeverfassung in Akzentuierung ihres *Mitseins*, um daraus die vielfältigen Charaktere der Prägung des eigenen Mitseins in der seinsvergessenden Uneigentlichkeit schrittweise zu entfalten, um danach das Mitdaseiende in die Analyse miteinzubeziehen (II. Kapitel). Die Flucht vor dem endlichen Da-sein, die ein Wesensphänomen der Uneigentlichkeit ist, ermöglicht den sauberen Übergang auf die ausführliche Thematisierung der vorontologischen Weise durchzuführen, in der das ausgezeichnete *Mitdaseiende* im Horizont der seinsvergessenden Uneigentlichkeit als Fluchtmittel begegnen und verstanden wird (III. Kapitel). Auf dem systematisch gesicherten Boden der Exposition bezeugt sich die vom eigenen Dasein gewonnene Eigentlichkeit als Möglichkeitsbedingung für das Verständnis des Mitmenschen als *Mitdasein*, weshalb die widerrufliche „Überwindung“ bzw. das Kollabieren der seinsvergessenden Uneigentlichkeit als die selbstbezogene Voraussetzung für eine eigentliche mitdaseinsmäßige Ich-Du-Beziehung im Mitexistieren zu begreifen ist (IV. Kapitel). Der Rhythmus des thematischen Vordringens fängt systematisch mit dem Da-sein an, um immanent in das Sachverständnis des zu erfassenden Mitdaseins zu gelangen. Kurzum:

- I. Da-sein und Mitsein (§§ 2–8): Erörterung der Integrierung des interexistenzialen Wesensmoments in die Seinsverfassung des Da-seins.
- II. Mitsein und Uneigentlichkeit (§§ 9–14): Erläuterung der seinsvergessenden Erschlossenheit in der uneigentlichen Modifikation der Sorgeverfassung.
- III. Uneigentlichkeit und Mitdasein (§§ 15–18): Entfaltung des uneigentlichen Verständnisses vom verstellten Mitdasein im Fluchtgeschehen.
- IV. Mitdasein und Eigentlichkeit (§§ 19–24): Anvisierung vom ontisch-ontologischen Seinlassen des jeseinig-existierenden Mitdaseins aus der Endlichkeit.

Das *allgemeine Problem* als koordinierender Sinnhorizont betrifft den aufzuweisenden Zusammenhang zwischen der Seinsfrage aus der Daseinsanalytik und dem Mitdasein. Nach einer Kontextualisierung und Erläuterung der hermeneutisch-phänomenologischen Herangehensweise und Inblicknahme der Mit-Problematik (§ 2) muss nach den basalen Begegnungsweisen und ihren Modifikationen gefragt werden, in denen das alltägliche Miteinander sich konkretisiert (§ 3). Dadurch gelangt die Analyse in das Mitsein als Wesensstruktur, die das faktische Miteinander existenzial-apriorisch zu begründen vermag (§ 4). Die Einführung des Daseins als Mitsein verlangt die Einbeziehung der jemeinigen Existenz, die als Instanz der Fremdbezogenheit widerspruchlos interexistenzial verfasst ist (§ 5). Weil die Welt wesentlich eine Mitwelt ist, werden die interexistenzialen Folgen der

möglichen Beschränkung der Welt auf die Weltlichkeit qua Bedeutsamkeit gezogen (§ 6), deren thematische Expansion über das Miteinanderbesorgen hinaus dank der gemeinsamen Seinserschlossenheit geschieht (§ 7). Letztlich erreichen alle behandelten Phänomene eine innere Einheit im Seinsverständnis als Ursprungsbereich des Bezugs zwischen Erschlossenheit des Da-seins und gemeinsamer Erschlossenheit des Seins, aus denen sich die Mitererschlossenheit des Mitdaseins ausweist (§ 8).

Das *spezifische Problem* betrifft die Interexistenzialität im Horizont der ontologisch betonten Vollzugsmodalitäten der Un- und Eigentlichkeit. Die Flucht in die seinsvergessende Uneigentlichkeit erklärt sich z. T. aus der wesenszugehörigen Endlichkeit und Unheimlichkeit der geworfen-entwerfenden Sorgeverfassung (§ 9). Dies ermöglicht auf die dreifache Wurzel der seinsvergessenden Uneigentlichkeit in ihrem vorontologischen Ursprung im Da-sein einzugehen. (§ 10). Die erschließend-erschlossen-entdeckende Sorgeverfassung ist das daseinsmäßige Erklärungsprinzip für das Begegnenlassen des Seienden in seinem Sein, sodass jene lediglich die formale Bedingung für die mögliche Verfallenheit im entdeckten bzw. mitereschlossenen Seienden ist (§ 11). Kehrt sich das Dasein vor seiner sorgetragenden Unheimlichkeit ab, dann flieht es unausdrücklich in die uneigentliche Selbst- und Fremdauslegung des Weseins als Man (§ 12), das eine Wesenszusammengehörigkeit mit der ontologischen Rückstrahlung aus der „Welt“ aufweist, und zwar um der flüchtenden Seinsvergessenheit und der Verdeckung des Da-seins willen (§ 13). Im Vollzugsmodus der Uneigentlichkeit muss sich das Dasein in einer ständigen Zerstreung befinden, weshalb der Verständnishorizont gemäß der kategorial-ontologischen Um-zu-Struktur der Zuhandenheit noch maßgebend bleibt, allerdings in Gestalt einer Suche nach dem Neuen auftritt (§ 14). Dadurch erreicht die Analyse die Einsicht, dass das Mitdaseiende aus der selbst- und fremdbezogenen Erschlossenheit des uneigentlichen Daseins als ein Wohin der zerstreuenen Flucht verstanden und somit als Fluchtmittel im Bereich eines eminenten Miteinanderseins aufgefasst wird (§§ 15–16). Die Selbstflucht wird aber in der aufgehenden Unbedeutsamkeit der grundbefindlichen Angst unterbrochen, hinsichtlich dessen das uneigentliche Verständnis des Mitdaseins näher ans Licht kommt (§ 17). Ist das Motiv der Selbstflucht die gemeinige Endlichkeit des Da-seins, dann muss durch den zurück- und eingeholten Tod die Eigentlichkeit gewonnen werden (§ 18), um alsbald zu demonstrieren, dass es bezüglich der Eigentlichkeit notwendigerweise um eine Selbstübernahme gehen muss (§ 19). Der vorontologische Umschlag des Seinsverständnisses muss dank des Sicheinlassens in die eigene Endlichkeit aus dem gemeinigen Dasein erfolgen, weil in der Uneigentlichkeit das Mitdasein gleichursprünglich unheimlich ist, sodass seine Verdeckung als Da-sein jede Berufung auf ihn unmöglich macht (§ 20). Ist das Dasein als Mitsein nun in der Eigentlichkeit anvisiert, dann zeigt sich, dass erst aus dem gemeinigen Endlichkeitshorizont des eigentlich übernommenen Seins-zum-Tode das Mitdasein als ein Du-selbst in seiner jeseinigen Existenz und in seiner unüberholbaren Sorge befreiend-fürsorgend seingelassen wird, weshalb die Eigentlichkeit das dadurch qualifizierte Ich-Du-

Verhältnis ermöglicht (§ 21). Im Lichte dessen ist die Möglichkeit des eigentlichen Gesprächs widerspruchsfrei mit dem von Heidegger betonten Schweigen aufzuweisen (§ 22). Zum Abschluss tritt die Unmöglichkeit zutage, das andere Da-sein seinsmäßig als Fluchtmittel vorontologisch zu verstehen, sowie einen Überblick der wesentlichen Zusammengehörigkeit zwischen der Interexistenzialität überhaupt und der leitenden Seinsfrage (§ 23).

**Dasein und Mitsein:
Erörterung der Integrierung des interexistenzialen
Wesensmoments in die Seinsverfassung des Da-seins**

§ 2 Hermeneutische Phänomenologie der Interexistenzialität

Eine die Behandlungsart bestimmende und die theoretischen Voraussetzungen bezeugende methodologische Bemerkung Heideggers trifft mit allem Recht der Problematik des Mitdaseienden im Hinblick auf seine Seinsbestimmungen zu. Angesichts der existenzialen Analytik behauptet er: „Diese vermag, wie jede ontologische Interpretation überhaupt, nur vordem schon erschlossenes Seiendes auf sein Sein gleichsam abzuhören“.¹ Die Thematisierung der Beziehung zwischen Dasein und Dasein geht also von einer naiven Grundvoraussetzung aus, die den sachlichen Boden gewährleistet: Das Mitdaseiende ist noch ganz unbestimmt irgendwie „Da“ in der „Faktizität des Miteinanderseins“.² Das ist eine basale Trivialität, die jedermann ohne weiteres zugestehen kann: Familie, Geliebte, Freunde, Kollegen, Unbekannten sind einfach „Da“. Heidegger wird aber dabei weiter beharren, „*bis diese trivialsten Trivialitäten absolut problematisch werden*“.³ Denn die ontische Selbstverständlichkeit angesichts der unmittelbaren Anwesenheit anderer Menschen als gegebenen Seienden, die ein apriorisches Verständnis von ihnen bekundet und die in der *reflexiven* Theoriebildung vergessen wird, verführt zu einer scheinbaren ontologischen Selbstverständlichkeit angesichts des Seins eben dieser gegebenen Menschen. Heidegger vermag nicht „die *ontologische* Struktur des so ‚Gegebenen‘ für selbstverständlich und einer Untersuchung unbedürftig zu halten“,⁴ weshalb er die adäquate Thematisierung *des Seins* der Mitmenschen sorgfältig vorbereiten muss. Wie muss die daseinsanalytische Untersuchung den Anfang ihrer *hermeneutischen* Theoriebildung ansetzen, um eine unphilosophische und unkritische Konstruktion zu vermeiden, sodass die Mitdaseienden in ihrem Sein unverstellt erfasst werden können? Der Spielraum, in dem das vorfindliche Mitdaseiende *ontologisch* anvisiert und eruiert wird, ist die Alltäglichkeit, auf die sich die ganze interexistenziale Analyse von *SuZ* beschränkt, um dadurch den *fundamentalontologischen* Grund für weitere Nachforschungen legen zu können.

¹ *SuZ*, 139.

² *SuZ*, 120.

³ *GA* 58, 36.

⁴ *SuZ*, 116.

a) Abgrenzung gegenüber Erkenntnistheorie, Anerkennung, Sozialität und „Du“

Die sinnvolle Frage ist demzufolge nicht, *ob* das Mitdaseiende „Da“ ist, *was* es sei und wie es *konstituiert* ist, sondern: *Wie* es primär in der Alltäglichkeit faktisch „Da“ *erschlossen* ist. Von Anfang an wird deutlich, wie wenig Heidegger an einer bewusstseinsphilosophischen „*Metaphysik des Wissens des Menschen vom Menschen*“⁵ interessiert ist. Das Thema der hermeneutisch-phänomenologischen Problemstellung und ihrer ontologischen Abzweckung besteht nicht darin, die erkenntnistheoretische Basis herauszustellen und den epistemischen Zugang zu einer so gesicherten intersubjektiven Einheit zwischen zwei für sich isolierten Bewusstsein zu demonstrieren, ganz unabhängig davon, ob die Intersubjektivität akzidentell oder wesentlich ist.⁶ Es kommt keineswegs darauf an, das Vorhandensein oder die Erkennbarkeit des Mitdaseienden zu beweisen, um seine wirkliche Anwesenheit und sein personhaftes Subjektsein zu bestätigen. In Heideggers fundamentalontologischer Sicht wäre das *erkenntnistheoretische* Problem der erkennbaren Zugänglichkeit zum Mitdaseienden in seiner Wirklichkeit ein Scheinproblem, das sich von einem vorangehend gründlicheren Scheinproblem ableitet, nämlich das der Außenwelt. Das Überspringen des Phänomens der Welt bringt mit sich notwendig eine von Heidegger begründete aber nicht entfaltete Folge, die solcherart geschildert werden kann: Die Grundverfassung des In-der-Welt-seins (Da-sein) ist wesensverfasst als Mitsein. Deswegen kann Heidegger das In-der-Welt-sein als „Miteinander-in-der-Welt-sein“⁷ bestimmen. Wird also das existenziale Weltphänomen übersprungen, dann wird unvermeidlich die Welt als ursprünglich schon Mitwelt außer Acht gelassen, wobei die Problematik des „Vorhandenseins“, jetzt freilich nicht mehr in Bezug auf die Weltwirklichkeit, sondern auf das die Welt mitausmachende Mitdaseiende auftaucht. Erst vor dem vorausgesetzten Hintergrund der Außenweltproblematik kann die erkenntnistheoretische Frage sinnvoll gestellt werden, wie man sich von der Wirklichkeit der Mitmenschen versichern könnte.

Das wissenschaftlich-vorstellende Erfassen, das von der Auffassung eines weltisolierten Subjekts ausgeht, vermag das alltägliche Miteinander nicht zu thematisieren, weil es seiner methodischen Zugangsweise entsprechend das Miteinander schon unnatürlich-objektiv modifiziert hat, so, wie das Gewahrsein eines operierenden und in der Umgebung anwesenden Fotoapparats zu einer Änderung

⁵ Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie* (Bonn 1999), 211.

⁶ Vgl. André Duarte, *Heidegger y el Otro (Ser y Tiempo: una ética postmetafísica)*, in: *Daimon. Revista de Filosofía* 37 (2006), 73–84, hier 75. So ist das Grundproblem nicht das, „How can I relate to others?“ (*Frederick A. Elliston*, *Heidegger's Phenomenology of Social Existenz*, in: Ders. (Hrsg.), *Heidegger's Existential Analytic (The Hague Paris/New York 1978)*, 61–77, hier 62), weil diese schon die vorgängige Miterschlossenheit des alltäglichen Miteinanders voraussetzt. Jene Frage kann erst sinnvoll im Rahmen der Un- und Eigentlichkeit gestellt werden.

⁷ *SuZ*, 411.

des „natürlichen“ Verhaltens führt. Z. B. „ein fingierter erkenntnis-theoretischer Robinson“⁸ als Gedankenexperiment eines alleinigen Menschen auf einer Insel ist für die hermeneutisch-phänomenologische Analyse der daseinsmäßigen Faktizität als vortheoretische Grundbewegung der Existenz ohne Belang, weil es bereits für seine Durchführung eine hypothetisch fingierte Einstellung fordert, und zwar im Hinblick auf die logische Denkbarekeit des gemeinten Sachverhaltes. Die erkenntnistheoretische Inszenierung wird aber *von* einem nicht fingierten Menschen gedacht, der über einen anderen fingierten Menschen denkt. Das so inszenierte Gedankenexperiment entwächst nicht nur einer vortheoretischen Lebenswelt, in der sich der „experimentierende“ Mensch je schon immer faktisch befindet, sondern muss diese übersprungene Lebenswelt als das Vorgängige voraussetzen. Die experimentelle Operation erweist sich von vornherein, als eine Operation, die im alltäglichen Miteinandersein im Sinne der vorontologisch interexistenziellen Grunddimension der Lebenswelt verwurzelt ist. Aufgrund dessen kann zuallererst das Experiment prohibitiv-kontrastierend fortfahren, und zwar im Bereich des Privativen, wobei das positive Mitsein implizit vorausgesetzt wird. Denn „*fehlen* kann der Andere nur *in* einem und *für* ein Mitsein“.⁹ Die Perspektive, aus der solche Gedankenexperimenten sinnvoll sind, überspringt die ganz basale Selbstverständlichkeit, in der die Mitdaseienden alltäglich sich gegenseitig erschließen und miteinander umgehen. „Alle nachträglichen Korrekturen helfen nichts [...] daß es sich bei diesem Problem des Verhältnisses von Mensch zu Mensch nicht um eine Frage der Erkenntnistheorie und Erfassung des einen durch den anderen handelt, sondern um ein Problem des Seins selbst, d. h. um ein Problem der Metaphysik“.¹⁰ Dieser Hinweis entscheidet über die Grundartikulation der vorliegenden Erörterung: Die Mitdaseinsproblematik aus dem Kontext der Daseinsanalytik im Horizont der Seinsfrage zu thematisieren, d. h. die Interexistenzialität bestimmt sich aus einer erstphilosophischen „Prinzipienforschung“.¹¹

⁸ Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* (Bern 1954), 525.

⁹ *SuZ*, 120. Zu einer gediegenen Entfaltung dieses Gedankenexperiments vgl. Scheler, *Wesen und Formen*, a. a. O., 230. Die wesenssozialen Akte sind diejenigen, die nur mit „sozialen Gegenakten *zusammen* eine objektive Sinneinheit bilden können“. Sie zeigen sich eidologisch im „*Leer-bewußtsein*“ der emotionalen Akte bzw. „*Mangelsbewußtsein*“ oder „*Nichterfüllungsbewußtsein*“ der strebenden Akte seitens eines „Robinson“. Aus dieser Erlebnisstruktur schließt Scheler auf die apriorische und eigengesetzliche Wesenszusammengehörigkeit des Individuums zu einem Du und einer Gemeinschaft.

¹⁰ *GA 29/30*, 305.

¹¹ *SuZ*, 7. Das meint nicht, „dafür ist absolut notwendig, zumindest die Ordnung der philosophischen Darstellung umzukehren, in der mit großer Regelmäßigkeit das ‚Mit‘ – und der Andere, der damit einhergeht [...] – immer an zweiter Stelle kommt [...] Eine solche Ordnung ist in sehr bemerkenswerter Weise selbst bei Heidegger bewahrt, der die Mit-Ursprünglichkeit des *Mit-seins* erst einführt, nachdem er die Ursprünglichkeit des *Daseins* etabliert hat“ (*Jean-Luc Nancy, Singulär plural sein* (Berlin 2004), 59). Ohne ihre Fruchtbarkeit leugnen zu wollen, ist diese Theoriebildung unmöglich wegen der inneren Voraussetzungen ihres Anfangs, der den Zugang zur Analyse erlaubt. Wäre die Daseinsanalytik nicht freigelegt, wäre ihre Umkehrung in eine „Ko-existenziale Analytik“ (*ibid.*, 143) schlechthin undurchführbar. Die

So ist es im Sachbereich der hermeneutisch-phänomenologisch thematisierten Interexistenzialität nicht befremdlich, dass Heidegger kein Beweis für die Wirklichkeit bzw. das „Vorhandensein“ des Mitdaseienden abgibt. Im Rahmen der Alltäglichkeit als Ausgangspunkt der Interexistenzialitätsanalyse Heideggers verlangt die Anwesenheit des Mitdaseienden keinen Beweis für ihre tatsächliche „Wirklichkeit“, sofern diese kein Resultat von einem diskursiven Denkvorgang ist. Denn ohne die vorthoretisch sich zeigende Anwesenheit des alltäglich schon vorfindlichen Mitdaseienden wäre ihre Thematisierung und somit eine logisch-deduktive oder eine empirisch-induktive Herausarbeitung ihrer „Wirklichkeit“ unmöglich. Es kann nicht intentional nach dem gefragt werden, was nicht schon in seiner Anwesenheit (Erschlossensein) aufgeht und sich einem aufmerksamen Dasein zeigt. Jede Frage nach „Vorhandensein“,¹² Zugang, Sicherung und Gewissheit des Mitdaseienden setzt direkt das alltägliche *Miteinandersein* und dadurch indirekt das es begründende *Mitsein* schon voraus. Erst dann können die erkenntnistheoretischen Fragestellungen nach dem Eintritt eines Mitdaseienden in das objektivierte Wahrnehmungsfeld und seiner Kenntnisnahme erwachen. Das fundamentalontologische Problem beruht demnach nicht darin, sich über die *Gegebenheit eines erfahrenen Seienden* (Menschen) zu vergewissern, sondern in der sachangemessenen *Thematisierung seines vorontologisch verstandenen Seins*. Die Unterlassung eines erkenntnistheoretischen „Beweises“ schließt nicht die Möglichkeit aus, dass Heidegger die interexistenziale Problematik im streng ontologischen Sinne entfalten kann, indem sie sich ansatzweise darauf konzentriert, *wie* die sich präsentierenden Mitdaseienden alltäglich da *sind* und in ihrem Sein so oder so (vor)verstanden sind.

Ist man innerhalb einer eher ethischen Gesinnung geneigt zu behaupten, dass „statt zu versuchen, den Anderen in seiner Andersheit zu erkennen, sei es daher angebracht, ihn anzuerkennen“¹³ oder in sozialer Orientierung, eine ausführliche Behandlung der Sozialität in der *Fundamentalontologie* Heideggers zu vermissen,¹⁴ dann wäre aus einer fundamentaleren Perspektive sachlich zurückzufragen: Wie kann jemand anerkannt oder sogar gesellschaftlich behandelt werden, wenn er nicht im Voraus irgendwie „Da“ erschlossen ist? Beide abzulehnenden Einwände übersehen den Grundunterschied zwischen dem Vorhaben der Fundamentalonto-

petitio ist offensichtlich: was allererst aus dem Mitsein aufgewiesen werden sollte (Da-sein), ist vorausgesetzt. Das umzukehende Dasein geht der Umkehrung voran, wobei die Daseinsanalytik bereits gebraucht wird.

¹² *SuZ*, 119. Eine rohe Behandlung der Problematik geschieht schon in *GA 56/57*, 91.

¹³ *Nicole Ruchlak*, *Das Gespräch mit dem Anderen. Perspektiven einer ethischen Hermeneutik* ([Diss.] Würzburg 2004), 112.

¹⁴ So z. B. *Jacek Koltan*, *Der Mitmensch. Zur Identitätsproblematik des sozialen Selbst ausgehend von der Frühphilosophie Martin Heideggers und Karl Löwiths* ([Diss.] Würzburg 2012), 119. Über die interindividuelle Anerkennung äußert sich bereits Scheler akribisch: „Dieser Akt der ‚Anerkennung und Würdigung‘ träfe doch vollständig ins ‚Leere‘, wenn ihm nicht Persondasein von etwas (X) und Wertsein dieses Daseienden bereits vorgegeben ist“ (Wesen und Formen, a. a. O., 224).

logie und der darauf beruhenden Weiterentwicklung in einer „*Metontologie*“,¹⁵ z. B. eine Ethik auf dem theoretisch gesicherten Boden der freigelegten existenzialen Daseinsbestimmungen aufzubauen.¹⁶ Die ontologische Grundbestimmung des vorgängig-mitgängigen Mitseins als apriorische Bedingung der Ermöglichung des existenziellen Miteinanderseins begründet die faktisch-ontische Sozialität. So kann das von Heidegger in der Fundamentalontologie enthüllte Mitsein sachlich nicht mit den Phänomenen der Ethik und Sozialität nivelliert werden, weil diese jenes schon voraussetzen und von ihm unausdrücklich Gebrauch machen. „Weil Dasein als In-der-Welt-sein von sich her Mitsein ist, gibt es so etwas wie ein Miteinandersein“.¹⁷

Ist die Alltäglichkeit als Ausgangspunkt berücksichtigt, dann ist methodisch auch nicht gestattet, mit einer ausgezeichneten Beziehung im Sinne einer direkten Bezogenheit zum „Du“ anzufangen, demgemäß, könnte man sagen, „in der faktischen Ordnung der Verhältnisse bist ‚Du‘ aber nicht der Letzte, sondern der Erste“.¹⁸ Die unmittelbare Nähe eines und die ausdrücklich gerichtete Intentionalität zum möglichen „Du“ spricht keineswegs dafür, dass die ontologischen Voraussetzungen einer solchen Begegnung bereits begriffen oder, dass das vorontologische Verstehen von ihm schon enthüllt wäre. Angesichts der mehrfach fundierten Abkunft der „Du“-Problematik im Rahmen der Seinsfrage kann behauptet werden: „Was [...] in der Ordnung der existenzial-ontologischen Fundierungszusammenhänge das Letzte ist“, d. h. das bereits thematisch-beachtete und miterschlossene

¹⁵ GA 26, 199.

¹⁶ Sei es durch die anzeigend-befreiende Aufgabe der Hermeneutik, in der dem Dasein als Selbstaufgabe „eine ethische Selbstreflexion über seine eigenen Seinsmöglichkeiten innewohnt [...] Insofern ist ihr Ansatz von Grund aus ethisch motiviert“ (*Jean Grondin*, Das junghegelianische und ethische Motiv in Heideggers Hermeneutik der Faktizität, in: Ders., Der Sinn für Hermeneutik (Darmstadt 1994), 89–102, hier 91, 94). Sei es ausgehend von der in die verantwortungsvolle Eigentlichkeit wegweisenden Struktur der formalen Anzeige: „Ethik bestimmten wir als die hermeneutische Ausbildung und Erörterung dieser ursprünglichen Haltung des Menschen. In diesem Sinne ist die Fundamentalontologie, wenn auch nicht in der im *metontologischen* Entwurf geforderten Ausdrücklichkeit und Konkretion, ihrer Grundausrichtung nach eine existenziale Ethik“ (*Paola-Ludovika Coriando*, Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen. Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen (Frankfurt am Main 2002), 146), sofern „en el planteamiento existencial [...] los rasgos que constituyen su esencia han de ser [...] llevados a la práctica“ (*Jesús Adrián Escudero*, Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana (Barcelona 2010), 411).

¹⁷ GA 20, 330.

¹⁸ *Karl Löwith*, Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme (Freiburg, München 2013), 144. In Bezug auf die Aufstellung einer Du-Verabsolutierung warnt einschlägig *Helmuth Vetter*, Heidegger im Kontext der dialogischen Philosophie – mit Blick auf E. Griesbach, in: Annemarie Gethmann-Siefer/Elisabeth Weisser-Lohmann (Hrsg.), Kultur – Kunst – Öffentlichkeit. Philosophische Perspektiven auf praktische Probleme, Festschrift für Otto Pöggeler zum 70. Geburtstag (München 2001), 157–172, hier 166: „In dieser Radikalisierung des Du vollzieht sich strukturell nur eine Umkehrung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses in ein Du-Objekt-Verhältnis, in welchem dem Ich die traditionelle Rolle des Objekts zukommt“.

„Du“ als ein mehrschichtiges Phänomen, „gilt ontisch-faktisch als das Erste und Nächste“.¹⁹ Es geschieht mit dem angeblich selbstverständlichen „Du“ aufgrund seiner vermeintlich vorliegenden ontischen Nähe das, was in der Daseinsanalytik die tendenzielle Profilierung darstellt, dass etwas wegen seiner selbstverständlichen Nähe „ontologisch das Fernste“²⁰ und im Zusammenhang der Sachbegründung das zu erreichende und zu qualifizierende Letzte ist. Die unmittelbare Anwesenheit der Mitmenschen (die ontische Nähe) impliziert keinesfalls, dass das *Sein* dieser Mitmenschen (die ontologische Ferne) im vortheoretischen Umgang mit ihnen eigentlich verstanden oder im reflexiv-theoretischen Denken über sie sachangemessen begriffen wäre. Das quasi Paradoxon der ontologischen Ferne des ontisch Nächsten ist ein entscheidender Grund für das reflexiv-theoretische Überspringen grundsätzlicher Phänomene, die vor dem „Du“-Phänomen schon volloperativ sind, wie wir später sehen werden.

Nur wenn die alltägliche Anwesenheit des sich erschließenden Mitdaseienden und die dadurch gewonnene apriorische Grundbestimmung der Interexistenzialität systematisch aufgehellt sind, ist es sinnvoll die Frage nach der Wirklichkeit der Anderen, der sozialen Anerkennung oder eines qualifizierten „Du“ zu stellen, weil sie alle die für selbstverständlich gehaltene vorhergehende Erschlossenheit des *Mitdaseienden*, die Möglichkeit des *Miteinanderseins* und die Ermöglichung im *Mitsein* stillschweigend voraussetzen müssen. Diese Aufgabe wurde von Heidegger vervollständigt, weil er diese dreifache Problematik im bahnbrechenden Horizont der *Seinsfrage* behandelt. Ihre methodische Beschränkung auf die Alltäglichkeit und die erläuterungsbedürftige Begründungsweise kann jedoch (wie das bereits geschehen ist) zu zahlreichen Missverständnissen einladen. Vor allem, wenn einzelne Zitate und Phänomene hervorgehoben sind, unter völliger Missachtung des systematischen Zusammenhangs, der sachlichen Absicht, der fundamentalontologischen Aufgabe und des theoretischen Sinnes der Behandlung des jeweiligen Phänomens im Unterwegs zum Sein, das Heidegger ständig im Auge hat.

b) Herangehensweise in der Alltäglichkeit und ihre begriffliche Differenzierung

In der Alltäglichkeit findet Heidegger das Phänomen des vorgegebenen Miteinanderseins. Durch diese vermeintliche Selbstverständlichkeit hindurch wird Heidegger die Mitdaseienden in ihrer *faktischen* Begegnung „in der nächsten Alltäglichkeit“²¹ auslegen am Leitfaden dessen, wie sie miteinander sich erschließen und zusammen umgehen, um so in das *apriorisch-formale* Wesensmoment des Daseins als Mitsein gelangen zu können. Das begegnende Mitdaseiende präsentiert

¹⁹ *SuZ*, 225.

²⁰ *SuZ*, 15; vgl. dazu *GA* 58, 29; *GA* 20, 202; *GA* 24, 220.

²¹ *SuZ*, 116.

sich ohne weiteres in der Alltäglichkeit, aber aufgrund dieses Sichzeigens kann es sich als das offenbaren, was es in seiner Wesensverfassung (Was-sein) und seiner Seinsweise (Wie-sein) gerade nicht ist, nämlich es wird verstellt. „Es zeigt sich – aber im Modus des Scheins“.²² Dass ein Mitdaseiendes, indem es ein Seiendes ist, sich für das unmittelbare Wahrnehmen oder Denken in seiner von ihm selbst her vorkommenden „realen“ Anwesenheit zeigt, bedeutet nicht, dass es notwendigerweise im Lichte seiner eigentümlichen und wesensmäßigen Seinsweise verstanden wäre, sei es vor- oder ontologisch. Die hermeneutisch-phänomenologische Auslegung von einem Phänomen ist abgründig von der hinnehmenden Naivität getrennt, nach der die offenen Früchte einfach zu versammeln wären ohne Bemühung der suchend-blickenden Inquisition. Ganz im Gegenteil: Im Da-sein lässt sich eine tendenzielle Verstellung des Verstehens, des schon Verstandenen und somit des angemessenen zu Verstehenden auf- und ausweisen. In diesem Sinne behauptet Heidegger mit Recht: „Das Seiende im Wie seiner möglichen ‚Als-Was-Bestimmtheiten‘ ist nicht einfach da, es ist ‚Aufgabe‘“;²³ die durch einen aufdeckend-befreienden Raub erfolgt.

Diese die Problemstellung bestimmende „alltägliche“ Zugangsart verfährt nicht induktiv, wonach das Miteinander sich einer empirischen Verallgemeinerung von summierten Einzelsubjekten ableiten ließe und das Mitsein seiner Vorgängigkeit bzw. Apriorität entbehren müsste, sodass ihm bloß eine sehr hohe Wahrscheinlichkeit zuzuweisen wäre. Wäre der Mensch in diesem Falle nur mehr oder weniger Mitmensch je nach der Anzahl der in seiner räumlichen Umgebung anwesenden Mitmenschen, dann bliebe sein Wesen selbst nicht weniger solipsistisch, was der These Heideggers über die apriorische Interexistenzialität grundsätzlich widersprechen würde. Andererseits verfährt die wissenschaftlich eingestellte Induktion schon im Sinnzusammenhang des Seienden als Objekte und kann deshalb niemals in die vorthoretische und durchschnittliche Alltäglichkeit durchdringen, da diese sich gemäß ihrem Eigencharakter und -sinn jeder Vergegenständlichung entzieht. Ist die alltägliche Einbettung der Interexistenzialität theoretisch behandelt, dann muss die auf eine *ontologische Erfassung* hinzielende Herangehensweise so angesetzt sein, dass die Inblicknahme nicht eine Vergegenständlichung bzw. eine „kognitiv“ modifizierte Verhaltung zum zu verstehenden Seienden mit sich bringt, in der im Voraus das zu enthüllende Seiende in seinem Sein als Objekt unbemerkt modifiziert wäre.

Die vorliegende Erörterung kann sich demnach dem „verwirrenden Phänomen“²⁴ der Alltäglichkeit nicht entziehen. Dieser Grundterminus ist zweideutig und muss begrifflich sauber differenziert werden, weil in dem von ihm gemeinten Spielraum die Daseinsanalytik ihren Ansatzpunkt findet. Die methodische Leistung der All-

²² SuZ, 222.

²³ GA 62, 379. Zum „Raub“ der nicht ursprünglich „vorliegenden“ Wahrheit vgl. SuZ, 222; GA 19, 16.

²⁴ SuZ, 371.

täglichkeit artikuliert sich im Rahmen der Problematik der Vorgabe und der Zugänglichkeit dessen, was untersucht wird. In der hermeneutischen Phänomenologie Heideggers geht es darum, das Sein des Seienden bzw. das Seiende in seinem Sein sehen zu lassen. Das Sehenlassen verlangt ein entsprechendes Sichzeigen. Um diese Aufgabe angemessen erfüllen zu können, darf das Miteinandersein nicht verstellt werden, denn dieses kann aufgrund einer präjudizierenden Verabsolutierung des Verständnishorizontes der Vorhandenheit mittels der Haltung der objektivierenden Vorstellung übersprungen und vernachlässigt werden. Um dieser Vernachlässigung zu entgehen, setzt die Analyse Heideggers im Vollzugssinn der vorthoretisch-„erlebten“ Alltäglichkeit mitgehend-auslegend an, um dem Miteinandersein die Möglichkeit seines ursprünglichen, unverstellten Sichzeigens zu geben.

Die interpretatorische Unterscheidung von Herrmanns zwischen der inhaltlichen und der modalen Alltäglichkeit ist unentbehrlich und zutreffend,²⁵ um gerade die Alltäglichkeit von der Uneigentlichkeit klar abzugrenzen. So wird die in *SuZ* vertretene Möglichkeit eines eigentlichen Miteinanderseins, deren Analyse auf der Ebene der Alltäglichkeit verbleibt, nicht verdrängt. Obwohl dieser begriffliche Unterschied nicht eigens in *SuZ* vorkommt, ist er sachlich begründet und es lassen sich deutliche Belege dafür zeigen.²⁶

Die *inhaltliche Alltäglichkeit* bezeichnet den nicht betrachtenden und abstandlosen Daseinsvollzug, in den das darin vollständig integrierte Dasein ohne reflexiven Abstand „hineinlebt“.²⁷ Betroffen werden alle Möglichkeiten, in denen der nächste Lebensaufenthalt in aller Theorie fremden Vertrautheit sich durchschnittlich-unauffällig vollzieht. Die unauffällige Durchschnittlichkeit als Inbegriff der nicht abgehobenen Möglichkeiten bringt ihre allgemeine Zugänglichkeit zum Vorschein. Sowohl ein Philosoph als auch ein modischer Relativist halten sich in der jedermann zugänglichen Alltäglichkeit auf, ohne sich dafür irgendeine theoretische oder praktische Mühe geben zu müssen, weil beide in ihr sinnvoll existieren und sich darin verstehen, insofern sie bloß am Leben sind. Die Alltäglichkeit bezieht sich daher niemals auf eine exzeptionelle, „ausgezeichnete Existenzmöglichkeit“,²⁸ sofern sie das vertraute Zunächst des Lebens meint, ohne dabei Unterschiede von Stil und Färbung der jeweiligen Alltäglichkeiten verschiedener Menschen auszuschließen. Denn die Alltäglichkeit konkretisiert sich inhaltlich im elastischen Sinne, da sie als Spielraum von ihren sie jeweils prägenden Möglichkeiten umgrenzt wird. Den faktischen „Alltäglichkeiten“ kommen reiche Variationsinhalte und -richtungen zu. Denn der Inhalt der jeweiligen Alltäglichkeit kann sich für die verschiedenen Menschen anders konkretisieren, weil sie ein zu vollziehendes

²⁵ F.-W. von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie II*, a. a. O., 40; ders., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu „Sein und Zeit“* (Frankfurt am Main 2008), Band III, 20.

²⁶ Z. B. inhaltlich: *SuZ*, 17, 44, 106, 122, 331, 370; modal: *SuZ*, 178, 313, 376; Ineinanderfließen, *SuZ*, 370.

²⁷ *SuZ*, 370.

²⁸ *SuZ*, 370.

Existenzial und deshalb kein steifes Gefüge ist. Dem *Eigenwesen* der Alltäglichkeit gehört aber wesensgesetzlich eine wertfreie, unauffällige und vertraute „Gewohnheit“²⁹ als vorgängige Bedingung jeder Möglichkeit, die in diese oder jene konkrete Alltäglichkeit integriert werden kann. Eine ausgezeichnete Möglichkeit kann offensichtlich auch in die Alltäglichkeit einfließen, z. B. das Philosophieren, und zur positiven Gewohnheit werden. Hierbei manifestiert sich die Außergewöhnlichkeit des Philosophierens erst durch ein intentional-aufmerkendes Abstandnehmen, welches das unmittelbare Mitgenommensein vom beteiligten Vollzug unterbricht. Das unterbrechende Abstandnehmen entfernt sich intentional von der selbstverständlichen Beteiligung am Philosophieren, um sich ihm gegenüber einlassend über es zu re-flektieren, wobei seine Außergewöhnlichkeit wieder augenscheinlich gemacht wird. Deshalb heißt es, dass „die Existenz aber auch im Augenblick und freilich oft auch nur ‚für den Augenblick‘ den Alltag meistern [kann], obzwar nie auslöschen“,³⁰ weil es ein alltagsloses Dasein durchaus nicht geben kann. Darin bekundet sich der apriorisch-existenziale Status der Alltäglichkeit. Weil die Alltäglichkeit immer der poröse Untergrund bzw. apriorischer Spielraum in selbstverständlicher Vertrautheit und unmittelbarer Beteiligung von gewöhnlichen Möglichkeiten ist, behauptet Heidegger, dass „aus dieser Seinsart heraus und in sie zurück alles Existieren [ist], wie es ist“.³¹

Den folgenden höchst missverständlichen Satz interpretierend und viele Phänomene vorgreifend, heißt es hiermit: „‚Zunächst‘ bedeutet: die Weise, in der das Dasein“, d. h. jedes Dasein, sei es Ich, Du, Wir, „im Miteinander der Öffentlichkeit ‚offenbar‘ ist“. Diese Öffentlichkeit kann nicht die uneigentliche gemäß der Ausgelegtheit des Man bedeuten,³² sondern bezieht sich auf den allgemein zugänglichen Umgang von alltäglich-betreibenden Mitdaseienden miteinander in ihrer durchschnittlich sich zeigenden Anwesenheit, mögen sie „auch ‚im Grunde‘ die Alltäglichkeit gerade existenziell ‚überwunden‘ haben“, d. h. eigentlich sein, ob-

²⁹ SuZ, 370. Z. B. kann eine *Grundbefindlichkeit* sie unterbrechen, noch ganz neutral und unabhängig von der Hinkehr oder Abkehr des Daseins bezüglich dessen, „was“ die Grundbefindlichkeit entstehen lässt.

³⁰ SuZ, 371. Wir bringen das Phänomen des Augenblicks noch nicht ins Helle.

³¹ SuZ, 43. SuZ, 371: „Die Alltäglichkeit bestimmt das Dasein auch dann, wenn es sich nicht das Man als ‚Helden‘ gewählt hat“. Die strittige und problematische „modale Indifferenz“ bedarf einer eigenständigen Untersuchung. Zu ihrer Auffassung als methodologisch-analytischer Betrachtungsweise vgl. *Brandner*, a. a. O., 195. Zu ihrer Interpretation als dem Dasein selbst zukommender Vollzugsweise, die dem inhaltlichen Alltag entspricht, vgl. *Th. C. W. Oudemans*, Heideggers „logische Untersuchungen“, in: Heidegger Studien Vol. 6 (1990), 85–105, hier 102; *Jorge Uscatescu Barrón*, Die Grundartikulation des Seins. Eine Untersuchung auf dem Boden der Fundamentalontologie Martin Heideggers ([Diss.] Würzburg 1992), 99, 218; *von Herrmann*, Hermeneutische Phänomenologie II, a. a. O., 66; *Simone Neuber*, Wie spricht es sich eigentlich? Heidegger zum Ich-Gebrauch, in: Tobias Keiling (Hrsg.), Heideggers Marburger Zeit. Themen, Argumente, Konstellationen (Frankfurt am Main 2013), 39–56, hier 42, 44.

³² Zu einer lehrreichen Diskussion über die Möglichkeit einer eigentlichen „Öffentlichkeit“ vgl. *Günther Neumann*, Der Freiheitsbegriff bei Gottfried Wilhelm Leibniz und Martin Heidegger (Berlin 2019), 149.

wohl ihre Eigentlichkeit für die öffentliche Anvisierung und die daraus bestimmte Begegnung unzugänglich bleiben kann (hier hat sich die modale Alltäglichkeit gemeldet und ihre noch zu thematisierende dynamische Beziehung mit der inhaltlichen erwiesen). „Zumeist‘ bedeutet: die Weise, in der das Dasein nicht immer, aber ‚in der Regel‘ sich für Jedermann zeigt“, d. h. im Miteinander in der alltäglich besorgten Mitwelt,³³ wo Heideggers Analyse ansetzt. Diesbezüglich zeigt sich, dass der interexistenziale Untersuchungszugang nicht das vorgestellte Erkenntnisfeld eines „weltseitigen“ Gegenstandes betrifft, sondern die vortheoretisch ursprüngliche Lebenswelt, in der wir uns *apriorisch* befinden und sowieso aufhalten. Denn „Apriori“ meint für Heidegger zwar Möglichkeitsbedingung, aber vor allem erfasst er es im wörtlichen Sinne als „Vorgängigkeit“ bzw. „Früher“.³⁴ Deswegen verschwindet die Alltäglichkeit auch nicht im Vollzug einer ausgezeichneten Möglichkeit, ihre Charakterisierung als vordergründiger Sinnhorizont wird nur abgeschwächt. Denn sie bleibt der ursprüngliche Untergrund jeder ausgezeichneten Möglichkeit hervorhebt, sodass die Alltäglichkeit als bestimmende Instanz des Kontrasts wesentlich mitspielt. So ist die inhaltliche Alltäglichkeit der vorgängige, voraus springende und unvermeidliche Spielraum von Inhaltsmöglichkeiten, der un- oder eigentlich vollzogen werden kann. Die so begriffene Vorgängigkeit der Alltäglichkeit als Seinsart des Daseins stellt sich gegen ihre Ineinssetzung mit der Uneigentlichkeit auf: „Die durchschnittliche Alltäglichkeit des Daseins darf aber nicht als ein bloßer ‚Aspekt‘ genommen werden. Auch in ihr und selbst im Modus der Uneigentlichkeit liegt a priori die Struktur der Existenzialität“.³⁵ Hingegen ist die Uneigentlichkeit als *modale* Möglichkeit, obzwar dem Da-sein wesenhaft zugehörig, *existenziell* unterminierbar. Denn sie meint keinen inhaltlich entdeckten Spielraum bzw. kein Wozu des Verhaltens, sondern eine Weise der vorontologischen Selbsterschließung des Daseins. Sie ist kein Inbegriff für eine Art Möglichkeiten eines bestimmten Inhaltes (*Was* des Daseinsvollzugs), sondern eine Weise der modalen Grundmöglichkeiten (*Wie* des Daseinsvollzugs). Angesichts dieser Unterscheidung zwischen *Was* und *Wie* macht sich verständlich, dass sowohl die inhaltlich-alltäglichen als auch die ausgezeichneten Möglichkeiten (*Was*) entweder un- oder eigentlich (*Wie*) vollzogen werden können. Denn die Eigentlichkeit liegt keinesfalls im extravaganten Vollzug einer ausgezeichneten Möglichkeit und die Alltäglichkeit wird nicht mit der Uneigentlichkeit identifiziert.

Die inhaltliche Alltäglichkeit ist ein Grundspielraum von Inhaltsmöglichkeiten. *Was* genau das Dasein vollzieht, ist freilich von einer bestimmten *Weise* seines entdeckenden Sich-darauf-beziehens unlösbar. Deshalb bezeugt die Alltäglichkeit

³³ *SuZ*, 370. Die Schwierigkeit, die Eigentlichkeit eines Mitdaseienden unverhüllt zu erfahren, hat Heidegger wohl gesehen, als er die methodische Frage stellt, ob „dieses eigentliche Sein seinem Sinne nach den Anderen verborgen bleiben muß?“ (*SuZ*, 260).

³⁴ *SuZ*, 111; *GA 80.1*, 239. Es gibt keine *sachliche* Verwandtschaft mit ihrem Gebrauch bei Kant.

³⁵ *SuZ*, 44.

ferner eine „Weise des Existierens“, eine „Art zu existieren“ oder ein „Wie“.³⁶ Die *modale Alltäglichkeit* erweist sich als Synonym der Uneigentlichkeit, die intern aus der ersten Auffassung tendenziell herauspringt. Wegen der *ausdrücklich machenden* Vorgehensweise der Analyse Heideggers, die in der Vollzugsrichtung des alltäglich Anwesenden mitgehend anfängt, gelangt seine Interpretation zu dem Ergebnis, dass Dasein sich meistens alltäglich *unausdrücklich* in einer der modalen Grundmöglichkeiten bzw. der seinsvergessenden Uneigentlichkeit vollzieht. Die durchschnittlichen Möglichkeiten der Alltäglichkeit implizieren das darin beteiligte und abstandlose Mitgenommensein, und zwar wegen der Konsistenz der unauffällig-selbstverständlichen Alltäglichkeit. So ist in jenen Möglichkeiten die *Tendenz* integriert, sich aus der Um-zu-Struktur der „Welt“ und der öffentlichen Ausgelegtheit auszumachen, wie noch in den vorliegenden §§ 12–13 diskutiert wird. Aus diesen Erwähnungen versteht sich die intern-dynamische Tendenz von der inhaltlichen her in die modal-uneigentliche Alltäglichkeit hin: „Die bisherige Interpretation beschränkte sich, ansetzend bei der durchschnittlichen Alltäglichkeit, auf die Analyse des indifferenten bzw. uneigentlichen Existierens“.³⁷ Aufgrund ihrer internen Durchdringungstendenz muss die inhaltliche und modale Alltäglichkeit je kontextuell unterschieden werden, z. B. wenn Heidegger die Alltäglichkeit mit der Uneigentlichkeit gleichsetzt.³⁸

Die Unterscheidung zwischen inhaltlicher und modaler Alltäglichkeit ist vor allem deshalb entscheidend, weil erst so die Überschrift des § 26 von *SuZ* deutlich wird: „*Das Mitdasein der Anderen und das alltägliche Mitsein*“ – nicht das uneigentliche Mitsein. Das Übersehen dieser Unterscheidung hat hingegen schlimme Konsequenzen für das Verständnis der Interexistenzialität von *SuZ*. Wird der Fundamentalontologie irrtümlicherweise die theoretische Verachtung der Alltäglichkeit zugesprochen, wird diese darüber hinaus als uneigentlich schlechthin betrachtet, dann etabliert sich die bis ins Letzte abzulehnende These der „insignificancia de la cotidianidad“.³⁹ Weil die Alltäglichkeit der methodische Ausgangspunkt der Interexistenzialitätsanalyse Heideggers ist, bringt ihr Missverständnis eine ganze Reihe von aufeinander aufbauenden Missdeutungen hervor. Z. B., dass Heidegger „die defizitäre Verständigungspraxis des Alltags als seinsvergessene, vulgäre, auf Berechnung eingestellte Praxis der Bestandssicherung beiseiteschiebt“⁴⁰ oder, dass er das „Mit-Dasein einschließlich des lebensweltlichen Hintergrundes als [...] durchweg defiziente Alltagspraxis entwertet“.⁴¹ Ferner, da die „quotidieneté, médiocrité, monde ambiant, défini par le *Verfallen*“ ist, folgert man eine „authenticité solitaire“, sodass durch den „solipsisme existencial“ die „structure

³⁶ *SuZ*, 370.

³⁷ *SuZ*, 232.

³⁸ Vgl. dazu *GA 24*, 243; *GA 26*, 15; *GA 63*, 85; *GA 64*, 26; *GA 80.1*, 138.

³⁹ *J. J. Garrido Perrián*, La pregunta por el quién del ser-con: Heidegger en su Ser y Tiempo, in: *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 36 (1) (2019), 175–200, hier 192.

⁴⁰ *Jürgen Habermas*, Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen (Frankfurt am Main 1983), 167.

⁴¹ *Udo Tietz*, Heidegger (Leipzig 2005), 82.

parfaitement monologique“ der Sorge erreicht wird.⁴² Und weil das Miteinander in der Alltäglichkeit untersucht, diese aber mit der Uneigentlichkeit identifiziert wird, indem „Heidegger die soziale Alltäglichkeit abwertend [charakterisiert] – unter dem Begriff des *Verfallens*“,⁴³ „bilden die Anderen als Man von vornherein den Horizont, in dem die Anderen als Mitdasein thematisiert werden“,⁴⁴ So wird letztlich die einseitig interpretierte Alltäglichkeit auf das Man zurückgeführt: „The pervasive banality, anonymity, and inauthenticity of ordinary social life, which is marked by an immersion and dispersal in the one“.⁴⁵ Diese Autoren identifizieren auf eine irreführende Weise die Alltäglichkeit überhaupt mit der Uneigentlichkeit. Die Möglichkeit und „Wirklichkeit“ der eigentlichen Alltäglichkeit werden wir nachher dank der alltäglich-eigentlichen Fürsorge (§ 4) und der modalen Kontext-unabhängigkeit (§ 19) noch prägnanter hervorheben.

Deutungen solcher Art verkennen aber auch die hermeneutisch-phänomenologische Sachfeldgewinnung und Erforschung der ontisch-ontologischen Grundstrukturen des Da-seins in seinem *inhaltlich-alltäglichen* Existenzvollzug, in dem die vorgängig-mitgängigen latenten Möglichkeitsbedingungen als das Unausdrückliche in die begrifflich-philosophische Ausdrücklichkeit überführt werden.⁴⁶ Wären die in ihrem Sein durch die mitgehende Auslegung freizulegenden Phänomene nicht bereits in der durchschnittlichen Alltäglichkeit vorontologisch irgendwie erfahren, sei es noch als verstellend-verdeckende Flucht vor der ursprünglichen Entdeckung derselben, dann wäre die hermeneutische Phänomenologie bodenlos und unqualifiziert. Jene Überführung ist die begriffliche Thematisierung der existenzial-ontologischen Seins- und Grundstrukturen als formale Ermöglichung (z. B. Mitsein) derjenigen Phänomene (z. B. Miteinandersein), die in der existenziell-ontischen Ebene als faktische Konkretion den phänomenal gesicherten Boden für die mitgehende Interpretation ausmachen. Dies geschieht dank der Unterscheidung zwischen *Existenziellem* und *Existenzialem*, welche im Rahmen der methodologischen Reflexion über den eigentümlichen Seinscharakter des zu erfassenden Da-seins und angesichts seiner sachangemessenen Zugangsart, ihre entscheidende Tragweite erlangen. Sie müssen interpretatorisch umgrenzt werden, um die methodisch-thematische Verflechtung beider deutlich im Blick zu behalten und, um die ontisch-ontologische Bewegung des Gedankengangs zu beachten. Das Existenzielle bezieht sich auf den konkreten Daseinsvollzug in seinen faktischen Möglichkeiten, der vom vorontologischen bzw. lebenszugehörigen Existenzverständnis ermöglicht wird, ohne sich dabei auf eine theoretische Haltung stützen zu müssen – es handelt sich also eher um eine „ontisch“bezogene

⁴² Jean-François Courtine, La voix (étrangère) de l'ami. Appel et/ou dialogue, in: Ders., Heidegger et la phénoménologie (Paris 1990), 339, 331, 338, 348.

⁴³ Koltan, a. a. O., 108.

⁴⁴ Michael Theunissen, Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart (Berlin 1981), 172.

⁴⁵ Taylor Carman, Authenticity, in: Hubert L. Dreyfus/Mark A. Wrathall (Hrsg.), A Companion to Heidegger (Oxford 2005), 285–296, hier 293.

⁴⁶ SuZ, 37, 312.

Ebene.⁴⁷ Davon abweichend und darauf beruhend (sei es auch ex negativo) integriert das Existenziale das ausdrückliche Vorgehen der theoretisch-ontologischen Analytik, welche in thematischer Akzentuierung die apriorisch-formalen Existenzialien des Da-seins zum Ziel hat – es geht hier eher um eine „ontologisch“bezogene Ebene.⁴⁸ In diesem Sinne heißt es: „Jede ontologisch ausdrückliche Frage nach dem Sein des Daseins ist durch die Seinsart des Daseins schon vorbereitet“.⁴⁹ So ist zu fragen: Was ist selbstverständlicher im existenziellen Sinne als die vorthoretisch vorfindliche Anwesenheit der sich selbst präsentierenden Mitdaseienden oder der phänomenale Tatbestand, dass sie sich miteinander verlieben, kämpfen oder gleichgültig bleiben? „Man spricht sich ihnen gegenüber aus, befreundet, liebt sich. Man wächst selbst in der Gemeinschaft mit anderen“.⁵⁰ Deshalb geht es Heidegger in *SuZ* ansatzweise und bahnbrechend darum, das vorthoretisch-existenzielle „*aufeinander angewiesen [S]ein*“⁵¹ zu interpretieren, das sich im inhaltlich-alltäglichen Miteinandersein vor jeder vergegenständlichend-vorstellenden Untersuchung geltend macht. In diesem ganz elementaren Spielraum der interexistenziellen Begegnung findet die Ausgangsbasis der interexistenzialen Analyse von *SuZ* statt.

§ 3 Faktizität des Miteinanderseins in der inhaltlichen Alltäglichkeit

Hinsichtlich der erläuterten hermeneutisch-phänomenologischen Behandlungsart des interexistenzialen Phänomens in der Alltäglichkeit muss Folgendes festgestellt werden. Im alltäglichen Verständnishorizont kann niemals theoretisch nach der „realen“ Anwesenheit der nächststehenden Mitmenschen abstandnehmend gefragt werden. Der nicht hermeneutisch-phänomenologischen Theoriebildung und ihrer vorstellenden Zugangsart ist das Phänomen der Alltäglichkeit unzugänglich. Die von beiden Haltungen *unbeachtete* Unmittelbarkeit des mitmenschlichen Umgangs ist der innere Grund dafür, dass das *beachtete* Zusammensein als „pures Vorhandensein mehrerer Subjekte“⁵² bzw. für sich isolierte Entitäten erscheint, sei

⁴⁷ Vgl. dazu *SuZ*, 12, 193, 280, 312; *GA* 24, 394; *GA* 26, 217.

⁴⁸ Vgl. dazu *SuZ*, 12, 16, 149, 153, 181, 192, 266. Die Grundrolle des Seinsverständnisses wird später thematisiert.

⁴⁹ *SuZ*, 312. Daraus resultiert die Forderung, folgende Behauptung abzuweisen: „Seine Philosophie erweist sich als Exempel für einen bestimmten Typ transzendentaler Philosophie, die sich mit dem Aufweis der Bedingungen der Möglichkeit begnügt (Reduktion) und von diesen Bedingungen her nicht mehr den Weg zurück zur Bedingtheit der Wirklichkeit (Konstruktion) findet“ (*Carl Friedrich Gethmann*, Heideggers Konzeption des Handelns in Sein und Zeit, in: Annemarie Gethmann-Siefert/Otto Pöggeler (Hrsg.), *Heidegger und die praktische Philosophie* (Frankfurt am Main 1998), 140–176, hier 165).

⁵⁰ *GA* 58, 33.

⁵¹ *GA* 20, 331.

⁵² *SuZ*, 121; vgl. dazu *GA* 29/30, 302. Der Subjektbegriff „im schlechten Sinne“ bzw. als „schlechte Subjektivität“ (*GA* 27, 122, 115) meint für Heidegger spezifisch das isolierte und weltlose Subjekt, vgl. auch *SuZ*, 111; *GA* 24, 308.

es im vorthoretischen Erfassen oder in der theoretischen Vorstellung. Heidegger versucht dagegen die Auffassung eines in sich eingekapselten und isolierten Ich radikal zu demontieren, und zwar so, dass das in-der-Welt-seiende Dasein als Mitsein wesensbestimmt wird. Nun, „Mitsein“ und „Miteinandersein“ sind in der Fundamentalontologie nicht eindeutig verwendet. Es ist jedoch sachlich und textuell begründet, zwischen *apriorisch-existenzialem Mitsein* und *faktisch-existenziellem Miteinandersein* zu unterscheiden, weil Heidegger durch „die Faktizität des Miteinanderseins“ auf das Mitsein eingeht,⁵³ das deshalb keine unphänomenologische Konstruktion ist. Um dieses Mitsein ausweisen zu können, lässt er im § 26 von *SuZ* implizit vier ineinandergreifende Grundstufen des basalen Miteinanderseins sehen, die sich gemäß dem Kriterium einer tiefergehenden Ausdrücklichkeit bezüglich der interexistenziellen Anwesenheit einordnen, ohne dass dabei die konstitutive Unauffälligkeit und Fraglosigkeit der alltäglichen Begegnung zwischen Mitdaseinenden verlorengelasse.

a) Die vier basalen Grundstufen der interexistenziellen Anwesenheit

1. Die erste Bekundung des Mitdaseinenden im Gedankengang von *SuZ* findet bereits in der Durchführung der Analyse des besorgenden Umgangs mit diesem oder jenem Zeug implizit statt, weil die „so im zuhandenen, umweltlichen Zeugzusammenhang ‚begegnenden‘ Anderen“⁵⁴ mitanwesend sind. Heideggers Freilegung dieses basalen Umgangs muss der Mitseinsanalyse vorangehen, weil durch das vorontologisch verstandene und freigegebene Zuhandene (Zeug) und seine seinsausmachende Bezogenheit auf den sinngebenden Welthorizont die „Anzeige des *Weltphänomens*“⁵⁵ im Hinblick auf das In-der-Welt-sein direkter erfasst wird. Dieses lässt die apriorische Situiertheit des Daseins *bei* den umgebenden Seienden aus einem vorthoretischen Offenbarkeitshorizont zum Vorschein kommen, ohne voreilig an das Subjekt-Objekt-Verhältnis der Bewusstseinsphilosophie, d. h. an ein erkennendes Subjekt gegenüber einem von ihm konstituierten Objekt zu appellieren. In dieser vorsichtigen Aufgabestellung, die hinsichtlich ihrer thematischen Beschränkung zutreffend von Heidegger methodologisch erwähnt ist, muss das Mitdaseinende ohne *ausdrückliche* Miteinbeziehung bleiben, weil es als Da-sein ein theoretisch weit schwieriger zu erfassendes Phänomen ist, das sich radikal seinsmäßig vom Zeugsein (Zuhandenheit) und der Vorhandenheit „unterscheidet“, die

⁵³ Z. B. beeinträchtigt die Unterlassung dieses Unterschieds das Verständnis vom „Zusammensein“ bei *Reinhard Knodt*, Korrespondenz und „Mitsein“ – eine Distanzeinschätzung, in: H. Seubert (Hrsg.), *Neunzig Jahre „Sein und Zeit“*. Die fundamentalontologische Frage nach dem Sinn von Sein (Freiburg/München 2019), 189–201, hier 199.

⁵⁴ *SuZ*, 118. Zu seiner sachlichen Schwierigkeit im Vergleich zum Zuhandenen vgl. *GA 21*, 235.

⁵⁵ *Eugen Fink*, *Existenz und Coexistenz. Grundprobleme der menschlichen Gemeinschaft* (Würzburg 1987), 100.

unter einem kategorialen „Was (Vorhandenheit im weitesten Sinne)“⁵⁶ subsumiert werden können, ohne daran ihre kategorial-ontologische Differenzierung einzubüßen. Das Dasein ist „zumeist von seiner Welt benommen“⁵⁷, wobei in dieser umweltlichen Benommenheit beim Zuhandenen die Mitdaseienden sich je schon einander finden und miteinander befinden, ohne ihre gegenseitige Anwesenheit beachten zu müssen. Denn „das Mitdasein der Anderen begegnet vielfach aus dem innerweltlich Zuhandenen her“⁵⁸ z. B. verweist die Schreibfeder auf ihren Hersteller, Benutzer oder etwa auf jemand, der sie uns geschenkt hat, ohne dass diese Verweisung ausdrücklich aufgemerkt werden muss. Das meint keineswegs, dass der nachträgliche „Zugang“ zum Anderen überhaupt durch den ontologischen Horizont der Zuhandenen in einem modular verstandenen umweltlichen Umgang für den solipsistischen Mensch als Handwerker vermittelt ist,⁵⁹ sondern lädt ausgehend von der besorgenden Umgang-Analyse dazu ein, das Mitdaseiende vor allem in seinem vortheoretischen Erschlossensein schon als gleichursprüngliches Moment des besorgenden und implizit schon fürsorgenden „mithaften In-der-Welt-seins“⁶⁰ zu begreifen, obwohl auf dieser Untersuchungsstufe seine leibliche Anwesenheit ausgeblendet bleibt. *Die erste unausdrückliche Mitbegegnung ohne leibliche Anwesenheit geschieht bereits in und aus dem Verständnishorizont vom Besorgen bei Zuhandenen, in dem das nicht aufgemerkte Mitdaseiende als ein eigenständiges Worauf der Verweisung implizit eingeschlossen ist.*

2. Heidegger versucht in *SuZ*, das Phänomen der Alltäglichkeit aus seiner theoretischen Vergessenheit zurückzurufen. Diese Vergessenheit ist eine interne Konsequenz der eigenen Alltäglichkeitsverfassung, weil ihre Unauffälligkeit nicht auf einer vorherigen Kenntnissnahme und dem daraus folgenden Schluss über ihren uninteressanten Charakter beruht. Sie ist vielmehr wesentlich von einer Unauffälligkeit geprägt, einfach weil sie als das Nächste und Vertrauteste undifferenziert bleibt, was der elementarste Sinnhorizont der unmittelbaren Lebenswelt ohne distanzierende und ausdrücklich aufmerkende Haltung ausmacht. In diesem unauffälligen Aufenthalt begegnet meistens das leiblich anwesende Mitdaseiende, sodass es zugleich vom unauffälligen Charakter des alltäglichen Horizontes, in

⁵⁶ *SuZ*, 118, 45. Eine paradigmatische Vernachlässigung der Stufen in *Theunissen*, Der Andere, a. a. O., 167, 171; *Thomas Rentsch*, Interexistentialität. Zur Destruktion der existentialen Analytik, in: Reinhard Margreiter/Karl Leidlmair (Hrsg.), Heidegger. Technik-Ethik-Politik (Würzburg 1991), 143–152, hier 147.

⁵⁷ *SuZ*, 113.

⁵⁸ *SuZ*, 120; vgl. dazu *GA* 24, 410.

⁵⁹ So *Theunissen*, Der Andere, a. a. O., 171, 189; genauso *Josep M. Coll*, La intersubjetividad en Heidegger, in: Taula. Quaderns de pensament, Nr. 13–14 (1990), 191–207, hier 193; *Ruchlak*, a. a. O., 223; *Adriaan Peperzak*, Der Andere und die Ontologie. Einige Bemerkungen zum Verhältnis von Levinas und Heidegger, in: Annemarie Gethmann-Siefert (Hrsg.), Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag (Stuttgart 1988), 195–212, hier 204; *Tobias Henschen*, Gebrauch oder Herstellung? Heidegger über Eigentlichkeit, Wahrheit und phänomenologische Methode ([Diss.] Paderborn 2010), 233; *Koltan*, a. a. O., 122. Dagegen vgl. *GA* 21, 231; *GA* 24, 420.

⁶⁰ *SuZ*, 118.

dem es zunächst begegnet, bestimmt wird. Denn in der lebensweltlichen Alltäglichkeit herrscht eine ganz gesunde Gewohnheit und Vertrautheit, die gleichzeitig eine Unauffälligkeit und eine nächste Verhüllung des darin Anwesenden hervorrufen kann, welche die Aufmerksamkeit auch im besorgend-fürsorgenden Miteinandersein größtenteils niederhält. Deswegen sagt Heidegger, dass „erst bei irgendeinem Ereignis ungewöhnlicher Art kann mir etwas, mit dem ich täglich umgehe, plötzlich in seiner Präsenz gegenwärtig werden“.⁶¹ Gewiss existiert das Mitdaseiende „auch und mit da“⁶² in der Faktizität des alltäglich-selbstverständlichen Miteinanderseins. Wie erschließt sich aber das Mitdaseiende am Ursprünglichsten in dieser dem Ansatz bodengebenden Alltäglichkeit? Die Antwort Heideggers ist merkwürdig: *Das leiblich anwesende Mitdaseiende wird in seinem alltäglichen Begegnen selbstverständlich aufgenommen, weshalb es zunächst nicht ausdrücklich erfasst wird.* Hier liegt der Anfang der spezifischen Behandlung der Problematik des Mitseins und des Mitdaseins, und zwar angesichts der ausdrücklichen Anwesenheit eines Mitdaseienden im konkreten Miteinandersein. „Ihr Mitda in der Umwelt ist ein ganz unmittelbares, unauffälliges, selbstverständliches“.⁶³ Dieser Schritt muss ständig im Blick behalten werden, sonst könnte man die abzuweisende These verteidigen, die Mitdaseinsanalyse löse jede Begegnung in der neutralen Indifferenz eines irgendjemand auf, der „ohne Gesicht“ und Herz als ein unbestimmter Andere begegnet.⁶⁴

Die Einsichten über diese Stufe des alltäglichen Miteinanderseins sind auf exegetische Ebene besonders schwierig nachzuvollziehen. Denn sobald die angegebenen Sachgehalte zur Kenntnis genommen und am Leitfaden einer abstandnehmenden Feststellung ausdrücklich zum „hingesehenen“ Gegenstand geworden sind, geht dann das verstehende Eingehen darauf sachgemäß verloren, weil die indifferente Selbstverständlichkeit dieser alltäglichen Mitbegegnung unter einer modifizierten vergegenständlichenden Einstellung leidet, welche das Mitgehen mit dem eigenen Vollzugssinn des zu Verstehenden beeinträchtigt.⁶⁵ Denn sobald die selbst-

⁶¹ GA 18, 32.

⁶² SuZ, 118.

⁶³ GA 20, 329.

⁶⁴ Vgl. Peperzak, *Der Andere*, a. a. O., 206; Thomas Bedorf, *Die ‚soziale Spanne‘*. Von Heideggers Mitsein zur Sozialontologie Nancys, in: Dieter Lohmar/Dirk Fonfara (Hrsg.), *Phänomenologische Forschung. Soziale Erfahrung* (Hamburg 2013), 29–43, hier 40. Fängt man eine Erläuterung der Mitseinsproblematik im voraussetzungsvollen § 27 von SuZ an, dann wird irrtümlicherweise behauptet: „La esfera del ser-con serán negativas, pues los aspectos intrínsecos a tal esfera, como son el hablar en común, las opiniones o la sociabilidad en general, aparecen revestidos bajo adjetivaciones poco favorables y negativas“; Juan José Garrido Perrián, *La pregunta por el quién del ser-con: Heidegger en su Ser y Tiempo*, in: *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 36 (1) (2019), 175–200, hier 179.

⁶⁵ „Der nur ‚theoretisch‘ hinsehende Blick“ (SuZ, 69) vermag die primären Begegnungsweisen in der selbstverständlichen Alltäglichkeit nie zu erfassen. Wird diesem Tatbestand noch die Vor-Struktur des Verstehens und die wesentliche Unabgeschlossenheit des Da-seins im endlichen Seinkönnen (beide in der Sorgeverfassung fundiert) zugeteilt, dann ist die methodologische Notwendigkeit der „formalen Anzeige“ verständlich. Vgl. dazu, Blust, a. a. O., 60; Oudemans, a. a. O.; R. J. A. van Dijk, *Grundbegriffe der Metaphysik. Zur formalanzeigenden*

verständliche Alltäglichkeit ausdrücklich thematisch in diesem erstarrten „Hinsehen“ vergegenständlicht worden ist, hat sie schon ihr eigenes Wesen, nämlich ihren unauffälligen Charakter verloren. Dieses Miteinander kann ebenso aufgrund seiner selbstverständlichen Unauffälligkeit nicht als gegenständliches Korrelat bezeichnet werden. Denn in dieser ausdrücklichen Präsenzart der Mitdaseienden sind „Unauffälligkeit und Selbstverständlichkeit“⁶⁶ die anvisierten Grundcharakteristiken, die den Mitdaseienden wegen ihrer mitkonstituierenden Einbettung in der ihrerseits unauffälligen Alltäglichkeit zukommen.⁶⁷ Auch im vorontologischen Bereich muss es *vor allem* etwas geschehen, wie banal es auch immer sein mag, damit das dadurch nun angegangene Dasein von seinen nächsten Besorgungen Abstand nimmt und das Mitdaseiende in eine aufmerksame Erfassung heranrückt. Wie oftmals werden die bereits *erschlossenen* Anderen in einer Lehrveranstaltung *erfasst*? – Sie sind undifferenziert und für selbstverständlich gehalten einfach mit da. Deswegen ist die abstandnehmende Reflexion als vor- oder theoretische Fremd- und „Selbsterfassung“, in der eigens über die intentionale Gegenständigkeit nachgedacht wird, nicht mit der vorontologischen Fremd- und „Selbst-Erschließung“ zu verwechseln,⁶⁸ die reflexionslos bzw. vorthoretisch im alltäglichen Existenzvollzug integriert ist und in die sich die *hermeneutische Auslegung* „versetzt“.

Wir existieren miteinander zunächst in der betreibenden Dimension der nächsten Alltäglichkeit, in der sinngemäß keine *ausdrückliche* Differenzierung vollzogen werden kann. Eine mögliche Unterscheidung setzt eine betrachtend-abstandnehmende Haltung und ein unbeteiligtes „Nur-hinsehen“⁶⁹ voraus, mit dem die inhaltliche *Alltäglichkeit* um ihrer eigenen Durchführbarkeit willen unvereinbar bleibt. Das unmittelbar auf das Leben ausgerichtete Dahinleben wäre zugunsten einer unbeteiligten Betrachtung verunmöglicht. Eine Unterscheidung von Ich als Ich und Du als Du ist eine komplizierte Reflexionsoperation, die das selbst- und fremdbezogene *Erfassen* und „das Wogegen“⁷⁰ der Differenzierung voraussetzt.

Struktur der philosophischen Begriffe bei Heidegger, in: Heidegger Studien Vol. 7 (1991), 89–109; *Friedrich-Wilhelm von Herrmann*, Wege ins Ereignis. Zu Heideggers „Beiträgen zur Philosophie“ (Frankfurt am Main 1994), 276; *Ramón Rodríguez*, La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger (Madrid 1997), 162–173; *Paola-Ludovica Coriando*, Die „formale Anzeige“ und das Ereignis. Vorbereitende Überlegungen zum Eigencharakter seinsgeschichtlicher Begrifflichkeit mit einem Ausblick auf den Unterschied von Denken und Dichten, in: Heidegger Studien Vol. 14 (1998), 27–43; *Adrián Escudero*, Heidegger, a. a. O., 396–415; *Francisco de Lara*, Phänomenologie der Möglichkeit. Grundzüge der Philosophie Heideggers 1919–1923 ([Diss.] Freiburg/München 2008), 180–201; *Christian Ivanoff-Sabogal*, Die Mehrdeutigkeit der „formalen Anzeige“ im hindeutenden Blick auf Sein und Zeit, in: *Phainomena* Vol. 29 Num. 112/113 (2020), 25–52.

⁶⁶ *SuZ*, 121.

⁶⁷ Das hat Günter Figal angemessen pointiert, vgl. *Martin Heidegger*, Phänomenologie der Freiheit (Weinheim 2000), 142.

⁶⁸ *GA 24*, 226.

⁶⁹ *SuZ*, 69. Sowohl die Umsicht als auch die Hinsicht sind Weisen des Besorgens als *Seinsart* des Daseins.

⁷⁰ *SuZ*, 119.

Dieser Befund erlaubt Heidegger eine basale werhafte Neutralität im Rahmen des Ich, Du, Wir usw. ins Spiel zu bringen, die wir später im Manphänomen berücksichtigen werden. Eine so verstandene Neutralität herrscht zwischen den alltäglichen Mitdaseienden wegen des positiven Umstands, dass sie im Voraus selbstverständlich erschlossen sind. Alle sind primär da, ganz vertraut ohne *thematisches Erfassen* ihrer Anwesenheit und des daraus folgenden Sich-unterscheidens nach einem Kriterium. Heideggers Anvisierung der nicht erfassenden Unterschiedslosigkeit verortet sich in der „nächste[n] und elementare[n] weltliche[n] Begegnisart“⁷¹ zwischen Mitdaseienden. Es ist als solches nur ein allererster Schritt, um das Phänomen unverfälscht freizulegen. Durch die Erhellung der Unterschiedslosigkeit wird folgenden höchst missverständlichen Satz ins Klare gebracht: „Die Anderen“ besagt nicht soviel wie: der ganze Rest der Übrigen außer mir, aus dem sich das Ich heraushebt, die Anderen sind vielmehr die, von denen man selbst sich zumeist *nicht* unterscheidet, unter denen man auch ist“.⁷² Er ist deshalb missverständlich, weil das „Man“ ohne weiteres vorweggenommen zu sein scheint und zwar in einem sachlichen Rahmen, in dem die Analyse von *SuZ* sich immer noch mit der unauffälligen Mitbegegnung in der unmittelbar inhaltlichen Alltäglichkeit beschäftigt. Dieser Satz setzt uns verführerisch der Auslegungsgefahr aus, die *wesentliche* Ebene des alltäglichen Miteinanders mit der *modalen* Ebene der Uneigentlichkeit zu verwechseln bzw. die inhaltliche Dimension der Alltäglichkeit nicht sauber von ihrer modalen zu unterscheiden. Bleibt die unauffällige Unterschiedslosigkeit als *eine Stufe* des schrittweise aufweisenden Analysevorgangs unberücksichtigt, dann protestiert man gegen den „solipsistischen“ Heidegger, für den das neutrale Mitsein „unwesentlich“ ist,⁷³ da es in der vermeintlichen „Uneigentlichkeit“ der Mitwelt⁷⁴ als öffentliche Man-Welt konkretisiert ist.

3. Das Mitdaseiende braucht natürlich nicht immer im Modus des unaufmerksamen Aneinandervorbeigehens zu bleiben. „Auch wenn die Anderen in ihrem Dasein gleichsam thematisch werden“,⁷⁵ d. h., *wenn ihre Anwesenheit ausdrücklich gemerkt wird, befinden sie sich in einer bedeutsamen Umgebung bei, zu oder*

⁷¹ *SuZ*, 119.

⁷² *SuZ*, 118. Die spezifische uneigentliche Existenz im Man wird so ausgedrückt: „Im öffentlichen Miteinander begegnen die Anderen in solchem Treiben, in dem ‚man selbst‘ ‚mitschwimmt‘“ (*SuZ*, 388).

⁷³ Vgl. Löwith, *Das Individuum*, a. a. O., 169; *Theunissen*, *Der Andere*, a. a. O., 181; *Habermas*, a. a. O., 178; *Rentsch*, *Interexistentialität*, a. a. O., 146; *Frederick A. Olafson*, Heidegger and the Ground of Ethics. A Study of *Mitsein* (Cambridge 1998), 97; *Bernt Knauber*, *Liebe und Sein. Die Agape als fundamentalontologische Kategorie* ([Diss.] Berlin/New York 2006), 111; *Adriaan Peperzak*, Einige Thesen zur Heidegger-Kritik von Emmanuel Levinas, in: Heidegger und die praktische Philosophie, a. a. O., 373–389, hier 379. Dagegen *Michalski*, a. a. O., 145; *Ramón Rodríguez*, *Resolución y alteridad: ¿Hay una medida en el trato con el otro?*, in: *Ápeiron. Estudios de filosofía, monográfico „Heidegger: caminos y giros del pensar“*, 9 (2018), 39–48, hier 42; *Duarte*, a. a. O., 74.

⁷⁴ *Hans Ebeling*, *Freiheit, Gleichheit, Sterblichkeit. Philosophie nach Heidegger* (Stuttgart 1982), 32.

⁷⁵ *SuZ*, 120.

mit etwas. Das Mitdaseiende ist unterwegs zum Kaufen eines Buches, es ist beim Studium an der Universität, es hört den Gottesdienst an, es spielt mit der Katze usw. Das Besorgen als der entdeckende Umgang im Sinne des Bezogen-seins-auf dieses oder jenes Zeug und die Umsicht als Sich-deponieren bzw. Sichfügen der Um-zu-Verweisung (um, zu, für, mit, bei usw.) meinen nicht nur ein Herstellen, sondern einfach „bei etwas beschäftigt sein“, „unter etwas sein“, „sich selbst in etwas aufhalten“, sei es auch auf dem Bett liegen, da darin das Verstehen eines und das Verhalten zu einem bedeutsamen Zuhandenen schon vorausgesetzt ist. Das „In-der-Welt-sein“ betont die phänomenale Tatsache, dass das Da-sein kein unbeteiligtes Subjekt ist, sondern dass es sich vielmehr immer in einem primordial offenen bedeutsamen Sinnhorizont und darin mit einem es angehenden Seienden aufhält, sei es ein Mitdaseiendes oder ein Zeug. Wenn das Mitdaseiende in die Aufmerksamkeit eingerückt ist, ohne noch zusammen an einem direkten Miteinanderbesorgen beteiligt zu sein, ist es als ein anderes In-der-Welt-sein notwendig beim Vollzug von etwas, z. B. der Arbeit oder des Verweilens, nie freilich als „weltloses Subjekt“,⁷⁶ weil es „in seinem Mitdasein in der Welt [begegnet]“.⁷⁷ Deshalb heißt es: „Die Begegnisarten sind mannigfaltig; die ‚anderen‘ sind aber immer in gewissen Grenzen vertraut und verständlich“,⁷⁸ weil sie irgendwie als meinesgleichen vorverstanden sind, indem sie in ihrer primär *gemerkten Anwesenheit* sich erschließend immer bei ..., zu ..., auf ..., für ..., in ... etwas bedeutsam begegnen.⁷⁹

Das Verständnis zum bemerkten Mitdaseienden (umfassender als die zweite Stufe) in seiner leiblichen Anwesenheit (umfassender als die erste Stufe) artikuliert sich nicht primär im Horizont der Rollen. Ein Spaziergänger spielt keine instrumentale Rolle. Er ist nicht als „Zuhandenes“ erschlossen, weil er nicht in Bezug auf „mich“ im Rahmen der Zwecksetzung für dies oder jenes steht. Er wird *vor allem* in seinem bedeutsamen Aufenthalt bei etwas oder mit jemand eigens gemerkt, und zwar als ein in einer Beschäftigung „zugesehener“ Jemand, der sich in dieser konkret vollzieht. D. h. er wird im weltlichen Horizont eines Umweltlichen Bedeutsamkeitsganzen verstanden,⁸⁰ aus der er uns begegnet und angeht. Erst nach der ersten, zweiten und dritten Stufe der Analyse ist die These Ferreira's über das unabsichtliche instrumentelle Verständnis vom Anderen zu verankern, d. h. wenn „der Andere irgendeine Rolle in meinem Leben [hat]“, indem „der Andere mir zunächst und zumeist als ein Womit meines Seinkönnens – und insofern instrumentell [begegnet]“. Das ist erst dann legitim denkbar, wenn das Mitdaseiende bereits in einer direkt besorgenden Beziehung *mit mir* in der Um-zu-Struktur *für mich*

⁷⁶ *SuZ*, 110.

⁷⁷ *SuZ*, 120. Diese Wesenseinsicht ist schon ab seiner zweiten Vorlesung zu finden, vgl. dazu *GA* 58, 32.

⁷⁸ *GA* 64, 26.

⁷⁹ Die dem Da-sein *wesenhaft* gehörige „transzendente Zerstreung“ (*GA* 26, 174) oder „ursprüngliche[n] Streuung“ (*GA* 27, 333) in den existenziellen Möglichkeiten und den intentionalen Konkretionen der verschiedenen Verhaltungen (*SuZ*, 56) soll keinesfalls mit der *modalen* Zerstreung der Uneigentlichkeit im Rahmen des Fluchtgeschehens verwechselt werden.

⁸⁰ Die Phänomene der Welt, Mitwelt und Umwelt werden wir später ausführlich erwähnen.

artikuliert und verstanden wird. Deswegen ist sachlich unhaltbar, über „den instrumentellen Charakter meines Verständnisses des je Anderen“ als das *allererste* zu sprechen,⁸¹ weil darin mehrere ursprünglichere Phänomene vorausgesetzt sind. Es bleibt ferner unzureichend, auf die mitseinsanalytische Sache von Anfang an in soziologischer Perspektive einzugehen, sodass die Interexistenzialität ausgehend von „Anerkennung“, „Missachtung“, „Gute[m]“ und „Schlechte[m]“⁸² primär interpretiert und angesprochen wird, ganz im Versäumnis der verschiedenen Stufen, die sich im alltäglichen Miteinander philosophisch hervorheben lassen und ohne Beachtung des *ontologisch* eruierten Phänomenzusammenhangs.

4. Daran anknüpfend liegt die hauptsächliche Tendenz im Miteinandersein innerhalb der alltäglichen Grenzen darin, wenn es auf eine leiblich oder nicht leiblich doch aber intentional direkte Beziehung ankommt, dass es sich primär um ein „Miteinanderbesorgen der selben Welt“⁸³ handelt. Jedoch gilt dies nicht nur für das Mitdaseiende, sondern gleichursprünglich für das eigene Dasein festzustellen, d. h. alle begegnen *sich* und halten *sich* zunächst und zumeist bei der mitweltlichen Umwelt als Aufenthalt beim besorgten Zuhandenen *miteinander* auf, worum herum sich die vollziehenden Mitdaseienden versammeln. Diese ist die nächste und allgemeinzugänglichste Existenzweise, weil das „Dasein ‚sich selbst‘ zunächst in dem [findet], *was* es betreibt, braucht, erwartet, verhütet – in dem zunächst *besorgten* umweltlich Zuhandenen“.⁸⁴ Der direkte Umgang mit dem mit uns gemeinsam besorgenden Mitdaseienden, das irgendwas besorgend oder irgendjemand fürsorgend sein eigenes Existieren in Gang bringt, geschieht wesentlich in einer Umwelt als ein ganzheitlicher Offenbarkeitshorizont von bedeutsamen Sinnbezügen. Es wäre aber ein Irrtum, diese Bezogenheit auf eine Umwelt mit der ontologischen Rückstrahlung „aus der Welt“⁸⁵ zu verwechseln, in der das Mitdaseiende unausdrücklich „besorgt, das heißt verwaltet und verrechnet wird“.⁸⁶ Wir dürfen diese vierte Stufe des basalen Miteinanderseins mit dem schon uneigentlichen Fremdverständnis nicht absolut gleichsetzen. Denn das Dasein existiert zwar wesentlich bei und mit den innerweltlichen Seienden, aber deshalb muss nicht notwendigerweise das vorontologische Verständnis, das jedes Dasein über seine Mitmenschen hat, durch die Um-zu-Struktur des Besorgens geprägt werden. Die Interpretation entgeht der Gefahr dieser Gleichsetzung, wenn es beachtet wird, dass die Analyse Heideggers über das Zusammen- bzw. Miteinanderbesorgen in der *inhaltlichen* Alltäglichkeit ansetzt, die nicht immer uneigentlich ist. *In der inhaltlichen Alltäglichkeit ohne Miteinbeziehung der Uneigentlichkeit erschließt sich die direkte Begegnung mit dem anwesenden Mitdaseienden zunächst im Miteinanderbesorgen.* Wir kaufen bei jemand ein, wir studieren mit jemand usw. Dass die thematische Betonung da-

⁸¹ *Boris Ferreira*, Stimmung bei Heidegger. Das Phänomen der Stimmung im Kontext von Heideggers Existenzialanalyse des Daseins ([Diss.] Dordrecht 2002), 123.

⁸² *Ibid.*, 122, 123, 124.

⁸³ *GA 21*, 224.

⁸⁴ *SuZ*, 119.

⁸⁵ *SuZ*, 119. Wir müssen fürs Erste den Unterschied zwischen Welt und „Welt“ abblenden.

⁸⁶ *SuZ*, 289.

rauf liegt, dass das Besorgte die Mitdaseienden versammelt, ist nur eine Möglichkeit, von der wir später eine ausgezeichnete Alternative differenzieren werden, in der sich die Bezogenheit auf das Mitdaseiende als ein solches etabliert. Momentan und mit Vorsicht gegenüber einer sich leicht einschleichenden Verabsolutierungstendenz, die reichere Formen des Miteinanderseins ausschließt, ist festzuhalten: „Das Miteinandersein gründet zunächst und vielfach ausschließlich in dem, was in solchem Sein gemeinsam besorgt wird“.⁸⁷

Ohne vorstellende Einstellung begegnen die faktischen Mitdaseienden mitbesorgend „*nicht* als Exemplare der naturwissenschaftlichen Gattung *homo sapiens*“,⁸⁸ sondern als welche, die irgendwo, irgendwie, irgendetwas sich darin aufhaltend vollziehen und mit denen ein gemeinsames Besorgen möglich ist, wonach „diese Anderen dabei nicht erfahren sind als ein freischwebendes seelisches Zentrum, schwebend in einem leeren Gegenüber, sondern qua Dasein“,⁸⁹ das sich bei diesem oder jenem aufhält und beschäftigt. Das Mitdaseiende begegnet aufgrund der wesentlichen „Gleichheit des Seins als umsichtig-besorgendes In-der-Welt-sein“.⁹⁰ Meint aber diese Gleichheit, dass das Mitdaseiende nur als ein zweites Ich im Sinne einer bloß numerischen Unterscheidung zustande kommt? Diese Frage setzt eine sachliche „Unterschiedsunempfindlichkeit“⁹¹ zwischen faktisch-ontischer und existenzial-apriorischer Ebene voraus, abgesehen von der Verkennung des methodologischen Ansatzes und der analytischen Stufe, in der noch keine thematische Ich-Du-Unterscheidung stattfindet. Die Auffassung meinesgleichen als anderes In-der-Welt-sein bzw. Da-sein räumt nicht nur Platz für eine solche qualitative Unterscheidung ein, sondern macht sie ontologisch allererst sinnvoll – ohne eine „metaphysische Asymmetrie“ oder absolut transzendente „Andersheit des Anderen“⁹² in ihrem Recht auf Differenz und Andersheit in Betracht ziehen zu müssen. Die Wesensbestimmung jedes Menschen aus dem Phänomen des in-der-Welt-seienden „Da-seins“ (apriorische Gleichheit) weist die existenzielle Verschiedenheit (faktische Ungleichheit) in den vielfältigen Lebensweisen aus, die eine zusammenbringende Gemeinsamkeit als Bestimmungskriterium der existenziellen Unterscheidung voraussetzen muss, und zwar die Hinblicknahme auf das Da-sein. Dieses schließt durch eine angeblich nivellierende Gleichmachung nicht jedwede besondere Verschiedenheit des Verstehens und Verhaltens der vielgestaltigen Mitdaseienden aus, sondern fundiert die Möglichkeit der Verschiedenheit selbst.⁹³

⁸⁷ *StuZ*, 122.

⁸⁸ *GA* 60, 11.

⁸⁹ *GA* 21, 236.

⁹⁰ *StuZ*, 118.

⁹¹ *GA* 63, 31.

⁹² Vgl. dazu *Emmanuel Levinas*, *Totalität und Unendlichkeit* (Freiburg/München 2014), 43, 278, 283, 311.

⁹³ Vgl. dazu *GA* 27, 91. „Das Wesen aber ist nur einzig eines und kann daher nur im Singular bezeichnet werden“ (*GA* 31, 262). Wie *Ute Guzzoni* („Anspruch“ und „Entsprechung“ und die Frage der Intersubjektivität, in: *Ute Guzzoni* (Hrsg.), *Nachdenken über Heidegger. Eine Bestandaufnahme* [Hildesheim 1980], 117–135, hier 128) scharfsinnig behauptet: „Der Eine

b) Perspektivität des Daseinsphänomens und ihre Bedeutung für das Mitdasein

Die bisherige Besprechung ermöglicht, eine entscheidende terminologische Fixierung gründlich zu erledigen, nämlich die Profilierung des phänomenalen Unterschieds zwischen Dasein und Mitdasein, der aber zuvor die rein begriffliche Differenzierung von Da-sein und Dasein verlangt. *Da-sein* ist vor allem ein „reiner Seinsausdruck“, der das „Sein des Menschen“ meint.⁹⁴ Erst deswegen ist es sinnvoll, den faktischen Menschen als Dasein begrifflich zu erfassen. Es ist nicht nur ein Namens austausch, als ob es ausschließlich darum ginge, allein die Benennung zu tauschen, um „ein[en] Manierismus“⁹⁵ zu befriedigen. Die ganze aus dieser Doppeldeutigkeit entstehende Verwirrung hätte vermieden werden können, wenn der Unterschied zwischen dem ontischen Daseienden (Menschen) und dem ontologischen Da-sein (Sein des Menschen) beibehalten worden wäre, wie in einigen Vorlesungen Heideggers.⁹⁶ Unsere exegetische Schwierigkeit beruht auf der Doppeldeutigkeit des Begriffs Dasein (Mensch) und Da-sein (Sein des Menschen ohne Perspektivität), die unmittelbare Folgen für das Mitdaseiende (Mitmensch) und Mitdasein (Sein des Mitmenschen mit Perspektivität)⁹⁷ mit sich bringt. Angesichts dessen erklärt es sich, inwiefern „das Mitdasein sich als eigene Seinsart von innerweltlich belegendem Seienden [erweist]“,⁹⁸ das sich wesensmäßig von Zuhandenem und Vorhandenem differenziert und das terminologisch und phänomenologisch auf das eigene Dasein nicht reduzierbar ist. Wie ist in diesem Zitat „Seinsart“ zu begreifen? In *SuZ* wird terminologisch nicht zwischen „Seinsweise“ und „Seinsart“ unterschieden,⁹⁹ sodass der Interpretationsspielraum für die Bevorzugung, Entscheidung und Wahl breit offen liegt. Wir fixieren ab jetzt „Seinsweise“ eindeutig als ontologische „*Weise-zu-sein*“ bzw. „*Wie-sein*“¹⁰⁰ des anwesenden Seienden. Einfach gesagt: Wie *ist* das Dasein? Das Dasein *existiert*. Wie *ist* die Katze? Die Katze *lebt*. Wie *ist* die Schreibfeder? Die Schreibfeder *ist*

ist nicht der Andere [...], weil er *wie der Andere ist*“ (128). In derselben Richtung: „C'est à partir de l'appartenance au Même que les êtres humains se trouvent ensemble à égalité dans leur différence“, *France-Lanord*, Martin Heidegger III. IV., a. a. O., 79.

⁹⁴ *SuZ*, 12, 25.

⁹⁵ *Ernst Tugendhat*, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen (Frankfurt am Main 1979), 172.

⁹⁶ *GA* 20, 313; *GA* 23, 17.

⁹⁷ Zu „Mensch“ vgl. *SuZ*, 7, 46; *GA* 20, 349. Zu „Sein des Menschen“ vgl. *SuZ*, 25, 55, 133; *GA* 3, 234; *GA* 9, 164; *GA* 22, 4; *GA* 24, 237; *GA* 29/30, 258 – auch vor der Kehre, nicht wie manchmal angedeutet wird (*Dieter Thomä*, Sein und Zeit im Rückblick. Heideggers Selbstkritik, in: Thomas Rentsch (Hrsg.), Martin Heidegger: Sein und Zeit (Berlin/München/Boston 2015), 263–278, hier 268). Die Position einer ontisch-ontologischen differenzierbaren Bedeutung vertreten auch: *Friedrich-Wilhelm von Herrmann*, Hermeneutische Phänomenologie II, a. a. O., 16, 23; *Pöggeler*, Der Denkweg, a. a. O., 178; *John Sallis*, Where does „Being and Time“ begin?, in: Heidegger's Existential Analytic, a. a. O., 21–43, hier 37; *Blust*, a. a. O., 21.

⁹⁸ *SuZ*, 125.

⁹⁹ Vgl. dazu z. B. *SuZ*, 11, 60, 241. Ein schönes Beispiel in *GA* 80.1, 187.

¹⁰⁰ *GA* 24, 24, 415; vgl. auch *SuZ*, 183; *GA* 24, 36; *GA* 26, 159; *GA* 27, 71.

zuhanden usw. Ganz im Allgemeinen interpretiert von Herrmann „Seinsweise“ in unserem hier fixierten Sinne,¹⁰¹ aber *in Bezug auf das obige Zitat* versteht er „Seinsart“ als „Seinsweise“, wobei das Mitdasein neben die Zu- und Vorhandenheit stehen würde. Das scheint nicht nur seiner vortrefflichen Definition der Seinsart als „Seinsmöglichkeit“¹⁰² oder „Existenzmöglichkeit“¹⁰³ zu widersprechen. Auch in den spärlichen Aufzählungen Heideggers über die Seinsweisen wird das ontologisch verstandene Mitdasein als eine eigene nicht genannt.¹⁰⁴ Machen wir die Probe: Wie *ist* das Mitdaseiende? Ist es *mit-da*? Gewiss ist das Mitdaseiende mit-da, weil es nicht zuhanden oder vorhanden ist. Es ist allerdings nicht zuhanden oder vorhanden, weil es existiert. In diesem Sinne muss behauptet werden, dass das Mitdaseiende mit-da ist, *weil es existiert* (Seinsweise).

Mit Rücksicht darauf muss festgestellt werden, dass Mitdasein als „Seinsart“ eine Existenzmöglichkeit des Da-seins überhaupt darstellt. Das Phänomen „Dasein“ ist sachangemessen dynamisch-perspektivisch zu verstehen, was sowohl das Mitdaseiende als auch das „Selbstdasein“¹⁰⁵ umgreift. Wird z. B. die Perspektive von Platon („Ich“) eingenommen, dann ist er angesichts seines Seins als Da-sein zu bezeichnen, während das auf ihn bezogene und von ihm verstandene Sein des Aristoteles („Du“) die Position des Mitdaseins übernimmt. Das Verhältnis kann umgekehrt bestehen, indem der Standpunkt „Ich“-„Du“ einfach umschlägt. Auch im ontischen Sinne, wenn der Begriff „Dasein“ einfach den vorfindlichen Mensch markiert, wird dieser terminologisch jeweils als Dasein oder Mitdaseiendes bestimmt, sofern die Perspektive so oder so fokussiert wird: Der Professor ist Dasein und zugleich Mitdaseiendes für den Studenten; der Student ist Dasein und zugleich Mitdaseiendes für den Professor.

Alle diese peinlich genau unterschiedenen Bedeutungsrichtungen finden ihre Rechtfertigung im folgenden Wesenssatz, in dem ein Durcheinander der Termini vorkommt, das nun verständlich wird. „Dieses Mitdasein der Anderen [Sein des Menschen mit Perspektivität – Anm. d. Verf.] ist nur innerweltlich für ein Dasein

¹⁰¹ Z. B. Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl (Frankfurt am Main 2000), 137.

¹⁰² Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von „Sein und Zeit“ (Frankfurt am Main 1987), Band I, 102.

¹⁰³ Hermeneutische Phänomenologie II, a. a. O., 41. Als Synonyme vgl. ders., Heideggers „Grundprobleme der Phänomenologie“. Zur „Zweiten Hälfte“ von „Sein und Zeit“ (Frankfurt am Main 1991), 46.

¹⁰⁴ Existenz, Zuhandenheit, Vorhandenheit, Leben, Bestehen (GA 23, 17); Wirklichkeit, Realität, Lebendigkeit, Existenzialität, Beständigkeit (GA 24, 14); „Existieren, Vorhandensein, Zuhandensein, Mitdasein Anderer“ (GA 24, 396), diese letzte Aufzählung meint nicht die Seinsweisen, sondern das faktisch Begegnende; Vorhandensein, Leben, Existenz, Zeughaftigkeit, Mächtigkeit (der Natur) (GA 25, 19 ff.); Geschichte, Kunstwerke, Raum, Zahl, Leben, Dasein (GA 26, 191); Vorhandensein, Zuhandensein, Bestand, Existenz, Leben (GA 27, 71); Vorhandenheit, Existenz, Bestand, Leben (GA 80.1, 234).

¹⁰⁵ GA 20, 333. Sei dieser Barbarismus – von SuZ her gesehen – um der Deutlichkeit willen erlaubt.

[Mensch – Anm. d. Verf.] und so auch für die Mitdaseienden [Mitmenschen – Anm. d. Verf.] erschlossen, weil das Dasein [Sein des Menschen ohne Perspektivität – Anm. d. Verf.] wesentlich an ihm selbst Mitsein ist“.¹⁰⁶ 1. Auf dieser formalen Theorieebene bezieht sich das allgemeine „Mitdasein der Anderen“ auf *jedes mitseiende Dasein als ein solches*, sonst hätte der Satz keinen Sinn. Jene Bestimmung expliziert eine inhärente Dimension des Da-seins ohne Perspektivität und betrifft gleichberechtigt das (eigene) Dasein und die Mitdaseienden, d.h. alle Menschen in einer apriorisch-existenzialen Ebene ohne Rücksicht auf die existenziell individuelle Perspektive. Das Da-sein, weil Mitsein, birgt die wesenskonstitutive Möglichkeit, Mitdasein zu sein und als Mitdasein verstanden zu werden. 2. Ist aber die faktisch-existenzielle bzw. konkrete Perspektivität wieder ins Spiel gebracht, dann muss behauptet werden, „daß wir den Terminus Mitdasein zur Bezeichnung *des* Seins gebrauchen, daraufhin die seienden Anderen innerweltlich freigegeben sind“.¹⁰⁷ Hiermit wird nicht nur die formal gesehene Erschließung des Mitmenschen *in seinem Sein* als Mitdasein betont. Es hebt zugleich, und diese Einsicht ergibt sich übrigens deutlich aus dem sachlichen Kontext der Textstelle, die unvermeidlich faktische Perspektivität des Mitdaseinsphänomens hervor, z. B. je nachdem wer über wen spricht (erinnern wir uns an das Beispiel Professor-Student). Deshalb kann Heidegger daraus einwandfrei schlussfolgern, dass „das Mitdasein das Dasein Anderer [charakterisiert], sofern es für ein Mitsein durch dessen Welt freigegeben ist. Das eigene Dasein ist nur, sofern es die Wesensstruktur des Mitseins hat, als für Andere belegend Mitdasein“.¹⁰⁸ D.h. jedes Da-sein ist wesentlich Mitsein und perspektivisch-terminologisch potenziell Mitdasein. Nehmen wir unser Beispiel wieder auf: Ist Platon (mitseiendes Dasein) verschwunden, in Bezug worauf Aristoteles in seinem Sein als Mitdasein perspektivisch charakterisiert wurde, dann ist Aristoteles einfach als mitseiendes Dasein terminologisch zu bestimmen. Der zwar eigenständige Aristoteles wird als Mitdaseiendes und Mitdasein faktisch erst aus der Perspektive eines anderen Daseins erschlossen und benannt, nämlich Platon.

§ 4 Das wesensausmachende Mitsein und die alltäglichen Weisen der Fürsorge

Eine theoretisch hinreichende Erörterung des existenzialen Mitseins ist letztlich nur möglich angesichts der noch zu erläuternden gemeinsamen Erschlossenheit des Seins dank des vorontologischen Seinsverständnisses, das zum Da-sein wesentlich gehört. Im vorliegenden Paragraphen wird lediglich das Mitsein als Wesens-

¹⁰⁶ *SuZ*, 120. „Der Andere ist so grundsätzlich für den Anderen in seinem Dasein entdeckt“ (*GA* 21, 236).

¹⁰⁷ *SuZ*, 120.

¹⁰⁸ *SuZ*, 121. Rodríguez hat in *Resolución y alteridad*, a. a. O., 44 diese Subtilität zutreffend berücksichtigt.

moment der Daseinsstruktur thematisiert, indem es das faktische Miteinandersein zwischen Mitdaseienden begründet und erhellt. Denn „das Mitsein mit ... gehört zum Wesen der Existenz des Menschen, d. h. eines jeden je Einzelnen“.¹⁰⁹ Das Mitdaseiende kann vortheoretisch ganz vertraut und selbstverständlich erfahren werden, *weil* der Mensch als Da-sein wesenhaft Mitsein ist, so die Hauptthese Heideggers. Dieses ist ein apriorisches Existenzial und kann nicht nachträglich gemäß der faktischen Anwesenheit eines Mitdaseienden zuvorkommen, sodass es sich einer empirischen Zufälligkeit des raum-zeitlichen Umstandes verdanke. Das existenzial-apriorische Mitsein erklärt und das existenziell-faktische Miteinandersein offenbart die selbstverständliche Begegnung mit dem Mitdaseienden, ohne dass dafür eine mühsame Reflexion vonnöten wäre. Deswegen können das „Aneinandervorbeigehen“ und das „Einander-nichts-angehen“¹¹⁰ sowie das Zusammenbesorgen das Miteinandersein in der durchschnittlichen Alltäglichkeit kennzeichnen. Die phänomenale Aufweisung durch das alltägliche Miteinander hindurch erlaubt Heidegger, ohne dass er einen ausdrücklichen methodischen Passus zwischen der faktisch-existenzialen und der existenzialen Ebene ausdrückt, das Mitsein als apriorisches Wesensmoment in der Daseinsverfassung zu verwurzeln. Vor jeder Konstitution eines Subjekts oder eines Objekts ist das Da-sein als Mitsein je schon immer bzw. ontologisch auf das Mitdasein angewiesen und verschickt. „Das Sein zu Anderen ist nicht nur ein eigenständiger, irreduktibler Seinsbezug, er ist als Mitsein mit dem Sein des Daseins schon seiend“.¹¹¹

Die Apriorität der existenzial-ontologischen Fremdbezogenheit bzw. des Mitseins ist nicht ohne weiteres verständlich, insbesondere, wenn sie mit der Apriorität des Seins-bei im Hinblick auf ihren jeweiligen Umfang verglichen wird. Es scheint im Mitsein eine innere Spannung aufzugehen, weil das Dasein offensichtlich allein sein kann. Das theoretisch Merkwürdige liegt tatsächlich darin, dass das *faktische Sein-bei*, das die Entdeckung und Verhaltung mit dem nichtdaseinsmäßigen Seienden im Allgemeinen betont, z. B. im Verhalten mit einem Buch, nicht ein *faktisches Miteinander* mit anwesenden Mitdaseienden verlangt. Das Miteinander findet jedoch notwendigerweise bei einem Seienden statt, sei es so banal wie im Zimmer am Tisch. Und trotzdem sind sowohl das *apriorische Sein-bei* als auch das *apriorische Mitsein* gleichursprünglich dem Da-sein zugehörig, sofern es „wesenhaft *Mitsein* mit Anderen *als Sein bei*“¹¹² ist. In Anbetracht dessen ist eine Trennung zwischen der faktischen und der apriorischen Ebene deutlich zu sehen. Das Sein-bei bezieht sich auf das nichtdaseinsmäßige Seiende und ist in diesem Sinne *auswärtig umgreifender*, weil es faktisch und wesentlich notwendig ist. Sogar Antonius Abbas war in der Wüste beim Sand, bei einem Vogel oder einer Oase ... am allerwenigstens war er auf der Erde. Dem Mitsein begegnet hingegen daseinsmäßiges Seiendes und es ist also in der Tat *auswärtig beschränkter*, weil

¹⁰⁹ GA 29/30, 301; vgl. auch GA 27, 138, 150.

¹¹⁰ SuZ, 121.

¹¹¹ SuZ, 125.

¹¹² GA 24, 394.

die Alternative besteht, faktisch allein oder begleitet zu sein. Es ist sowohl logisch denkbar als auch faktisch erfahrbar, dass jemand sich ohne anwesende Gesellschaft befindet. Das gilt keineswegs für das sich vollziehende Sein-bei irgendeinem nicht-daseinsmäßigen Seienden.¹¹³

Dem möglichen Alleinsein ohne die Apriorität des Mitseins im Geringsten zu verletzen, ist jedoch keine theoretische Schwäche zu entnehmen, sondern paradoxerweise eine sachliche Stärke. Der phänomenale Tatbestand des potentiellen Alleinseins lässt den Möglichkeitscharakter zum Vorschein kommen, der der Mitseins-Dimension eigentümlich ist, und zwar hinsichtlich der Möglichkeit der An- und Abwesenheit eines *faktischen* Mitdaseienden. Denn es zeigt sich die wesentliche Kontingenz der faktischen Situierung angesichts des „ungesicherten“ Mitdaseienden, nämlich dass dieses Mitdaseiende entweder faktisch da sein kann oder faktisch nicht vorkommen mag und, wenn es da ist, ständig nicht mehr da sein kann. Natürlich sind die Dinge in ihrer Singularität auch derselben Möglichkeit der Abwesenheit ausgesetzt, aber die Betonung liegt hier anderswo. „Dinge“ überhaupt müssen *notwendig faktisch* da sein; während Mitdaseiende überhaupt *nicht notwendig faktisch* da sein müssen. Infolgedessen deutet die Interexistenzialität aus diesem Umstand bereits auf die konstitutiv schwankende Unstetigkeit der interexistenziellen Situation des Daseins hin. Denn die interexistenzielle Verbundenheit ist von Hause aus von der Wesensmöglichkeit einer „defizienten“ Bestimmung durchherrsch, nämlich das Alleinsein: „Das Alleinsein ist ein defizienter Modus des Mitseins“.¹¹⁴ Die negative Einsicht des „Defiziten“ ist für die hermeneutisch-phänomenologische Sachenthüllung höchst positiv, weil es das innere Wesen der interexistenziellen Beziehungen am Leitfaden ihres daseinsmäßigen Charakters sehen lässt. Denn die Möglichkeit des Nicht-mehr-Da-seins der Mitdaseienden und die sich darin aufdrängende Unverfügbarkeit derselben macht ihre nicht erzwingbare und (einmal da) widerrufliche Anwesenheit bemerkbar.

Die kontingente Anwesenheit der Mitdaseienden vermag zu erklären, weshalb Heidegger der „Fürsorge“ einen breiteren Bewegungsspielraum und reichere Variationsrichtungen zuweist als dem Besorgen. Darüber hinaus erweist sich das Unterscheidungskriterium zwischen den zwei extremen Formen der alltäglichen Fürsorge als die Verkennung oder die Aufnahme des Möglichkeitscharakters des Mitdaseienden, d. h. ob dieses als ein eindimensional fixiertes „Vorhandenes“ behandelt wird oder als ein eigenständiges Wesen. Meint das ontologisch akzentuierte Besorgen das Entdecken des Zeugseins und „de[n] umsichtige[n] Umgang mit dem innerweltlich Zuhandenen“,¹¹⁵ dann ist die von Heidegger terminologisch verwendete „Fürsorge“, sei es primär betreibend oder nicht, das verstehende Er-

¹¹³ Im vorliegenden § 11 werden wir sehen, inwiefern das Mitsein das dritte Moment der Sorgeverfassung überschreitet und *intern* „umgreifender“ als das Sein-bei ist.

¹¹⁴ SuZ, 120.

¹¹⁵ SuZ, 121. Das Besorgen im *ontischen Sinne* bezeichnet die betreibende Verhaltung des Daseins, vgl. SuZ, 56, 57.

schließen des Mitdaseins (ontologische Ebene) und die verhaltende Begegnung mit dem Mitdaseienden (ontische Ebene). Für die sachangemessene Interpretation der Interexistenzialität ist unbedingt von Anfang an zu beachten, dass „Besorgen und Fürsorge konstitutiv für die Sorge [sind], so daß wir, wenn wir verkürzt den Terminus Sorge gebrauchen, ihn eigentlich immer meinen und konkret in der Explikation verstehen müssen als besorgend-fürsorgende Sorge“.¹¹⁶ So lässt sich der angeblich „monologische“¹¹⁷ Charakter der Sorge gründlich beseitigen. Denn die Sorge besagt fürs Erste, dass jedes Dasein für sich selbst, für das Mitdasein (Fürsorge) und für die Dinge im weitesten Sinne (Besorgen) ontologisch überantwortet ist. Sie alle werden *als so oder so seiend* vorontologisch verstanden und *in ihrem Sein* aufgeschlossen gehalten, aus dem sich das Verhalten zu ihnen bestimmt. Die Analyse beschränkt sich aber in *SuZ* auf die alltäglich-besorgende Fürsorge, weshalb „aus dem Besorgten her und mit dem Verstehen seiner das fürsorgende Besorgen verstanden [ist]. Der Andere ist so zunächst in der besorgenden Fürsorge erschlossen“.¹¹⁸ Dieses „Zunächst“ hat keinen Endgültigkeitsanspruch. Denn es kann sich offensichtlich in die Gestalt einer nicht auf das Miteinanderbesorgen eingeschränkten Fürsorge verwandeln – wie noch später zu sehen ist. Die gegenseitige Offenheit geschieht *ganz basal* im Sinne der *besorgenden Fürsorge*, auf der die vier erwähnten Stufen im vorangehenden Paragraphen beruhen.

Wie sieht die alltäglich-besorgende Fürsorge aus? Die interexistenzielle Begegnung beschränkt sich nicht auf eine (1) *indifferente Fürsorge* vom nicht aufmerkenden „Aneinandervorbeigehen“ bzw. „Einander-nichts-angehen“, z. B. die unauffälligen und selbstverständlich anwesenden Menschen auf der Straße oder die allgemein bekannte Einsamkeit, obwohl die leibhaftig anwesende Anderen mit dabei sind. Dieser Modus liegt sehr verführerisch der „modalen Indifferenz“ nahe, aber nicht angesichts des selbstbezogenen Vollzugsmodus des entweder eigentlichen oder uneigentlichen Daseins, sondern hinsichtlich der Indifferenz seines Bezugs zum erschlossenen aber intentional unbeachteten Jemand. Daneben steht die ausdrückliche Verhaltung mit einem Anderen im *negativ-defizienten* „Widereinandersein“. Ferner ist das „Ohne-einandersein“ im Alleinsein nicht weniger durch die Fürsorge im *privativ-defizienten* Sinne wesensbestimmt als jemand,¹¹⁹ der sich im vollen Hörsaal befindet, sonst wäre die existenziale Apriori-

¹¹⁶ *GA 21*, 225; vgl. auch *SuZ*, 194. Die ontisch-ontologische Zweigerichtetheit der Fürsorge wird in § 21 erwähnt.

¹¹⁷ *Rentsch*, Interexistenzialität, a. a. O., 146.

¹¹⁸ *SuZ*, 124.

¹¹⁹ *SuZ*, 121. Dass das Aneinandervorbeigehen die indifferente Fürsorge meint und, dass es indifferente und defiziente Fürsorge gibt, ist unbestreitbar. Das exegetische Problem besteht darin, was Heidegger mit „zuletzt genannten Modi“ meint (*SuZ*, 121). Michalski kann nicht zugestimmt werden, wenn er die indifferente Fürsorge „aus dem zuhandenen Zeug“ erklärt und die defiziente Fürsorge *nur* als „leibliche Abwesenheit des Anderen“ versteht (a. a. O., 209). Wenn Heidegger erläuterungsbedürftig „ein[en] Überblick über die verschiedenen Seinsmodi der Fürsorge“ (*von Herrmann*, Hermeneutische Phänomenologie II, a. a. O., 311) gibt, muss interpretatorisch sauber differenziert werden. Deswegen ist die Erfassung des defizienten

tät der Fürsorge als Wesensbestimmung der Sorge überhaupt vermindert. Beide Fälle sind (2) der *defizienten Fürsorge* zuzurechnen. Beispiele gibt es zahlreiche und verwickeltere, zumal weil die indifferente und die defiziente Fürsorge kaum wie isolierte Module zu denken sind, sofern sie konkret auf einander übergehen, sich durchlaufen und kreuzen.

Wenn die Mitdaseienden miteinander ausdrücklich umgehen und sich füreinander, sei es leibhaftig oder nicht, irgendwie kümmern und sich zusammen in der mitbesorgten „Welt“ engagieren, dann ist das vorontologisch erschließende Verstehen voneinander und die intentionale Verhaltung miteinander durch zwei Extremfälle (3) *positiver Fürsorge* bestimmt, die thematisch verbunden sind, weil der eine ohne böse Absicht auf Täuschung für den anderen eintreten kann. In diesem für die Interexistenzialität entscheidenden Sachzusammenhang darf nicht den wichtigen Tatbestand übersehen werden, dass *sowohl die un- als auch die eigentliche positive Fürsorge* im Rahmen des „alltägliche[n] Miteinandersein[s]“¹²⁰ im inhaltlichen Sinne thematisiert sind – hierin besteht noch ein Argument dafür, dass Alltäglichkeit und Uneigentlichkeit keine Synonyme sind.

Fangen wir mit der positiven Fürsorge an, die das Mitdaseiende als seine eigene zu tragende Selbstaufgabe verkennt. Die einspringend-beherrschende Fürsorge entlastet das für die existenzielle Entlastung anfällige Mitdaseiende von einem zu besorgenden *Was*, weil es zumeist (nicht nur) im Bereich des Miteinanderbesorgens begegnet, indem diese Fürsorge „einzig das [besorgt], was zu tun ist“.¹²¹ Man greift z. B. in die Beschäftigung von jemand ein, um seine Aufgabe zu übernehmen, und entlastet ihn so von seiner Verantwortung dafür. Diese Begebenheit mag jedermann empirisch zugänglich sein. Obwohl man sie vielleicht auch ethisch oder soziologisch interpretieren kann, betrifft das ontologisch anvisierte Grundproblem die unausdrückliche Voraussetzung und Folge der Fürsorge im Hinblick auf das sie bestimmende Verständnis des Anderen. Diese Art Fürsorge, und zwar im grundsätzlichen Sinne, bedeutet die existenzielle Abnahme der Sorge als begriffliche Ausdrucksweise dafür, dass das Dasein sein eigenes Sein zu vollziehen und irgendwie in dieser oder jener Möglichkeit aufgeschlossen zu halten muss. Offensichtlich meint diese existenzielle Abnahme nicht die Sorge als die apriorische Seinsverfassung des Da-seins, sondern den von ihr ermöglichten Existenzvollzug in den verschiedensten Möglichkeiten bzw. Beschäftigungen. Wegen der wesenhaften Untrennbarkeit der Existenz des Da-seins und ihres konkreten Vollzugs be-

Modus als eines *nur* negativen im Sinne des Gegen bzw. Wider (*Elliston*, a. a. O., 65) oder als zur Uneigentlichkeit des Man zugehörig (*France-Lanord*, Martin Heidegger III. IV., a. a. O., 85) schwer anzunehmen.

¹²⁰ *SuZ*, 122. Daher ist Vorsicht geboten, wenn man nachlässig über „la caída en la cotidianidad“ spricht und die Alltäglichkeit überhaupt mit der Auslegung des Man-selbst identifiziert (*Butierrez*, Luis Fernando, *Caminos hacia la alteridad. La comprensión del otro en las elaboraciones de Heidegger en torno a Sein und Zeit*, in: *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 37 (1) (2020), 99–111, hier 107, 108).

¹²¹ *GA 21*, 223; vgl. *SuZ*, 122.

trifft allerdings die einspringende Fürsorge nicht nur das *unmittelbare* Einspringen in die jeweilige Beschäftigung des Mitdaseienden, sondern gleichzeitig *mittelbar* das Einspringen in sein von allen seinen Verhaltungen, Tätigkeiten und Tun geprägtes Sein. Durch die Entlastung einer Beschäftigung wird das zu sich verantwortete Mitdaseiende als seine Selbstaufgabe paralyisiert, da sein eigenständig zu übernehmenden Daseinsvollzug (*Eigentlichkeit*) mittelbar durch das Einspringen in eine ihm zugehörige und ausmachende Beschäftigung niedergehalten wird. So wird es von seiner zu vollziehenden Seinsbestimmung (Sorge) als seiner apriorischen „Selbstaufgabe“¹²² *existenziell* entlastet – *existenzial-ontologisch* gesehen ist hingegen das vollzugshafte Sichtragen schlicht unvermeidlich, sei es auch in der Weise des *uneigentlichen Sich-ziehen-lassens*. Das ontologisch Wesentliche dieser Grundeinsichten Heideggers liegt in der phänomenologischen Enthüllung des vorausgesetzten, *nichtdaseinsmäßigen* Verständnisses über das Mitdaseiende, das in ganz banalen Verhaltungen versteckt bleibt. Die theoretische Denkbewegung ist offensichtlich: sie zieht sich durch die sich zeigenden Verhaltungen hindurch und bis in das implizite Verständnis hinein.

Der andere Extremfall ist die vorspringend-befreiende Fürsorge, die in ihrer vollen Tiefe und Tragweite erst dann erfasst werden kann, wenn wir später auf die in ihr implizierte *Eigentlichkeit* und Rücksicht eingehen. Diese Fürsorge meint nicht die existenzielle Entlastung der jeweiligen Beschäftigung eines Mitdaseienden, sondern seine seinlassende Befreiung *von* seiner Entlastungstendenz und *für* seine eigene zu vollziehende Sorge als seine unvermeidliche Selbstaufgabe. Die Akzentuierung fällt im Aufmerksammachen dessen, wie sich das Dasein in seinem wesentlich Eigenen als Sorge zu übernehmen hat, nämlich: Dass es ist und zu sein hat. In diesem Sinne betrifft diese Fürsorge *unmittelbar* das „Wer“ des Mitdaseienden als ein eigenständiges Wesen, das sich in seinem Sein zu tragen hat. Weil das Dasein aber kein weltloses Ich ist, muss diese Fürsorge *mittelbar* ein bestimmtes „Was“ betreffen, mit dem das andere Dasein zu tun hat. Im Lichte einer konkreten Lage mit einer bestimmten Beschäftigung, z. B. bei dem Versuch, ein philosophisches Buch zu erläutern, kann das Mitdaseiende für seine Sorge frei und durchsichtig werden, und zwar dank eines schon eigentlichen Daseins, das es dazu mitmotiviert, sich als Selbstaufgabe zu übernehmen. Das nennt Heidegger das existenzielle *Zurückgeben* der fremden Sorge,¹²³ das im verstehend-verhaltenen Seinlassen und Freiwerdenlassen des sorgetragenden Mitdaseienden besteht. Diese Mitmotivierung kann, vorläufig gesagt, durch die „Stimme des Freundes“¹²⁴

¹²² *SuZ*, 264. Elliston (a. a. O., 67) bemerkt interessanterweise, dass hier Heidegger die analogisierende Appräsentation Husserls des „wenn ich dort wäre“ in eine existenziell „wirkliche“ Handlung verwandelt, die vollzugshaft doch in den Anderen „einspringt“.

¹²³ *SuZ*, 122.

¹²⁴ *SuZ*, 163. Die „Stimme“ bildet ein eigenständiges Problem. Laut Michalski (a. a. O., 224) ist der Freund ein faktischer Anderer dank der überzeugenden Einbeziehung, dass jemand „zum ‚Gewissen‘ der Anderen werden“ kann (*SuZ*, 298). Heidegger selbst nennt diesbezüglich das Beispiel von der Freundschaft zwischen Dilthey und Yorck (*GA* 64, 5). Problematisch bleibt dabei, dass in der Gewissensanalyse der Rufer der „Stimme“ das Selbstsein ist (vgl. hierzu

geschehen. So kann das Mitdaseiende für sich selbst durchsichtig werden durch die Einsichtnahme, dass es in seiner eigenen kompromittierten und ständigen Aufgabe (Umwillen) apriorisch existiert, da es sich selbst im Ergreifen dieser oder jener Möglichkeit ins Spiel bringt. Deshalb kann Heidegger sagen, dass die „mitweltliche Liebe den Sinn [hat], dem geliebten Anderen zur Existenz zu verhelfen, so daß er zu sich selbst kommt“.¹²⁵ Angesichts dessen ist es sachlich-phänomenologisch legitim zu behaupten, dass „das eigenste Seinkönnen durch die befreiende Fürsorge mitermöglicht sein kann“,¹²⁶ wenn Mitermöglichung einfach eine Mitmotivierung bedeutet ohne den Anspruch zu erheben, die *Selbstübernahme* aufzulösen. Übrigens kommt diese Mitmotivierung in *SuZ* wortwörtlich vor: „Diese Fürsorge, die wesentlich die eigentliche Sorge – das heißt die Existenz des Anderen betrifft und nicht ein *Was*, das er besorgt, verhilft dem Anderen dazu, *in* seiner Sorge sich durchsichtig und *für sie frei* zu werden“.¹²⁷ Es ist demzufolge im Rahmen der mitmotivierenden Fürsorge völlig befremdlich, wenn man aus einer vorherigen ontisch-egoistischen Auffassung der Selbstaufgabe und einer wesentlich isolierten Individualität fragt: „Worin gründet dieser Wille zur Befreiung des Anderen, wenn das Dasein prinzipiell umwillen seiner selbst existiert?“, sodass „in *Sein und Zeit* die Frage nach der Willensmotivation eines selbständigen Daseins, den Anderen von seiner existenziellen Täuschung zu befreien, keine Antwort finden kann“. Der Irrtum gründet letztlich in der vorausgesetzten Auffassung der praktisch-volitiv missverstandenen Sorge als „volle Intentionalität der Lebensbewegtheit“.¹²⁸ Das ist deshalb sachlich abzulehnen, weil die bewusstseinstheoretische Intentionalität erst aus der vorgängigen Erschlossenheit des herausstehenden bzw. offenständigen Da-seins (Sorge) bei und mit der Offenbarkeit des entdeckten Seienden, zu denen es sich intentional verhalten kann, möglich ist.¹²⁹ Jene Fragen gehen an der die Intentionalität fundierende Sorge völlig vorbei. Nur weil das Mitdaseiende schon erschlossen ist (Mitsein), nur weil doch ich es bin, der sich verstehend zu ihm verhalten kann (jemeiniges Umwillen), können solche Fragen allererst gestellt werden. Denn Wille und Intentionalität gründen bei Heidegger in der *ontologischen* Sorgeverfassung, wie wir ausführlich noch zeigen werden.

SuZ, 276). Deswegen ist nach Jean-Luc Nancy der Freund die verstehende Selbstbezüglichkeit des Daseins im Hören seines eigenen „Gewissens“ (La décision d'Existence, in: Jean-Pierre Cometti/Dominique Janicaud (Hrsg.), *Être et temps de Martin Heidegger: questions de méthode et voies de recherche* (Marseille 1989), 227–258, hier 239), nach Duarte das eigentliche Selbstsein (a. a. O., 82) und laut Diana Aurenque (Ethosdenken. Auf der Spur einer ethischen Fragestellung in der Philosophie Martin Heideggers ([Diss.] Freiburg 2011, 323) „die Offenheit, die das Sein des Daseins ist“.

¹²⁵ *GA* 60, 292. In dieser Zeitspanne ist „Existenz“ noch gleichbedeutend mit „Eigentlichkeit“, vgl. dazu *GA* 59, 82; *GA* 62, 361; *GA* 63, 16.

¹²⁶ *Michalski*, a. a. O., 223.

¹²⁷ *SuZ*, 122. Die hier implizierte „Endlichkeit“ werden wir später eindringlich thematisieren.

¹²⁸ *Koltan*, a. a. O., 120, 121, 87.

¹²⁹ Vgl. dazu *SuZ*, 363; *GA* 9, 135; *GA* 20, 420; *GA* 24, 224, 230, 296, 309; *GA* 26, 168, 215; *GA* 62, 365.

Es könnte auch das Missverständnis entstehen, dass der faktische Freund als helfendes Mitdaseiendes nur ein Mittel wäre, um die Eigentlichkeit oder das Sein zu erreichen.¹³⁰ Es geht aber keinesfalls darum, *mittels* des helfenden Freundes als vermittelnder Anstoß in das Sein und dabei in einen eigentlichen Existenzvollzug zu gelangen. Ohne noch die darin implizierte schroffe Vergegenständlichung eines „abgetrennten“ Seins zu behandeln, wäre eine solche Funktionalisierung in sich widersprüchlich, denn das *uneigentliche Mitdaseiende* müsste schon eine Auffassung der zu erreichenden Eigentlichkeit haben, die nicht sinnvoll ist, sofern es die vorontologische Eigentlichkeit allererst zu erschließen gilt, weil diese in der Uneigentlichkeit verdeckt ist. Es handelt sich eher um die existenzielle Mitmotivierung, welche das *helfende Mitdaseiende* angesichts des freizulegenden Vollzugs der jemeinigen bzw. „jeseinigen“¹³¹ Existenz geben kann. Diese ist aber wesentlich Mitsein, weshalb die nun gewonnene Eigentlichkeit kein „isoliertes“ Leben hervorruft. Sie macht vielmehr das eigentliche Mitsein und somit Miteinandersein allererst möglich, sodass der helfende Freund sich *nicht auf einen mittelartigen Anlass reduziert*. Vielleicht hilft der Freund, weil er auf die unübertragbare Verantwortung der Selbstaufgabe am Beispiel einer einfachen Beschäftigung aufmerksam macht. Die Entfaltung der eigenen Fülle dank eines Freundes hat Heidegger wohl gesehen, wenn er das Beispiel von Schelling und Caroline in Betracht zieht: „Ihn zu sich selbst gebracht, d. h. das Ganze des Philosophierens in ihm gelöst, hat erst Caroline. Nicht als hätte sie ihm besondere Einfälle und Ideen vermittelt, sondern sie hat allein durch die unmittelbare Wucht ihrer Existenz [...] lediglich durch ihr Da-sein“¹³² zur zurückholenden Selbstbindung verholfen.

Die beiden Formen von un- bzw. eigentlicher Fürsorge schließen die theoretische Entfaltung der vielgestaltigen Begegnungen zwischen Mitdaseienden keineswegs ab. Es ist nur der erste Schritt im Bereich eines *thematischen Bezugs* zwischen Mitdaseienden innerhalb des alltäglichen Miteinanderseins. Auf dem Boden des wesentlichen Mitseins und je in einer Weise der Fürsorge können die Mitdaseienden sich gegenseitig immer tiefer kennenlernen. Das ausdrückliche Eingehen auf einen intimen Bezug mit dem faktisch anwesenden Mitdaseienden bedarf also

¹³⁰ Vgl. *Tatjana Noemi Tömmel*, Wille und Passion. Der Liebesbegriff bei Heidegger und Arendt ([Diss.] Berlin 2013), 117 und *Peter Trawny*, Adyton. Heideggers esoterische Philosophie (Berlin 2010), 104.

¹³¹ Schon in *SuZ* verwendet Heidegger diese Formulierung: „je sein Sein als seiniges“ (*SuZ*, 12).

¹³² *GA* 28, 193; vgl. auch *GA* 16, 53. So hat Heidegger die Frage beantwortet, die Tömmel – die Fürsorge *einseitig* als ontisch-intentionales Wollen missdeutend – sich stellt, nämlich „ob Liebe mehr ist, als ein Anlass zur eignen Selbstwerdung [...] Die Liebe ist nicht nur der Aufstieg aus der Höhle der Uneigentlichkeit, sondern auch die Rückkehr zum Anderen, sie ist auch der im Augenblick erweckte, dringende Wille, dass der andere sei, was er ist“ (*Tatjana Noemi Tömmel*, „Wie bereit ich’s, daß Du wohnst im Wesen?“. Heidegger über Liebe und die Eigentlichkeit des Anderen in den Marburger Jahren, in: Heideggers Marburger Zeit, a. a. O., 335–349, hier 337).

eines allmählichen „Sichkennnlernens“.¹³³ Im Hinblick auf das interexistenzielle Sich-kennnlernen im ausdrücklichen Sein-zu-Anderem erscheint nochmals die ständig begleitende und bedrohende Trivialität. Das ontologisch Merkwürdige taucht allerdings mit der unvoreingenommenen Frage auf: Prägt der Verständnishorizont des Miteinanderbesorgens, in dem das durchschnittliche Mitdaseiende zunächst artikuliert wird, auch dann das interexistenzielle Verständnis, wenn eine Begegnung mit einem ausgezeichneten Mitdaseienden stattfindet? Wird dieses am Leitfaden der kategorialen „Um-zu-Verweisungen“ vorontologisch verstanden, obwohl es als Mitdasein nicht die Seinsweise der Zuhandenheit *ist*?

Es darf nicht aus den Augen verloren werden, dass Heideggers interexistenzielle Analyse in der nächsten Alltäglichkeit ansetzt und verbleibt, ohne in eminente Existenzmöglichkeiten vorzudringen. Die *beiden Formen* der positiven Fürsorge betreffen das *alltägliche Miteinandersein*. Diese Feststellung ist für das gegenwärtige Anliegen von höchster Wichtigkeit aus drei prinzipiellen Gründen. Erstens findet die interexistenzielle Eigentlichkeit auch in der Alltäglichkeit statt. Zweitens deckt sich die Alltäglichkeit, die zumeist vom besorgenden Sinnhorizont bestimmt ist, keineswegs mit der Uneigentlichkeit. Es wird deswegen über die *alltägliche-eigentliche Fürsorge* behauptet: „Diese *eigentliche* Verbundenheit ermöglicht erst die rechte Sachlichkeit, die den Anderen in seiner Freiheit für ihn selbst freigibt“.¹³⁴ Drittens übernehmen wir in unserer Untersuchung die Aufgabe, eine außergewöhnliche Gestalt der interexistenziellen Eigentlichkeit im ausgezeichneten Ich-Du-Verhältnis verständlich zu machen, die nicht mehr hauptsächlich um das Besorgen herum kreist. Denn das „Miteinandersein kann sich aber umgekehrt auch aus dem eigenen Dasein selbst bestimmen, und dann besteht die primäre Verbundenheit im Miteinandersein nicht aus der Sache [...] sondern primär aus dem eigenen Dasein selbst, das mit dem Anderen ist“.¹³⁵ Im Laufe der vorliegenden Arbeit wird die in diesem Zitat innewohnende Möglichkeit positiv entfaltet, um das un- und eigentliche Verständnis des Mitdaseienden als ein solches herauszustellen.

§ 5 Jemeinige Existenz als koordinierende Grundinstanz der Fremdbezogenheit

Das „Mit“-Phänomen ist nur sinnvoll dank einer selbsthaften Instanz, welche die inhärente Fremdbezogenheit des „Mit“ allererst verständlich macht. Dass das selbstbezogene Dasein gleichursprünglich in sich *selbst* fremdbezogenes Mitsein ist und deshalb apriorisch für ein Mitdasein erschlossen ist, klingt paradox. Eine Erläuterung der Existenz drängt sich ferner für die Thematisierung eines Mitdaseienden in der nicht primär besorgenden Fürsorge auf, als Heidegger eigens be-

¹³³ *SuZ*, 124.

¹³⁴ *SuZ*, 122.

¹³⁵ *GA 21*, 224.

hauptet: „Wenn das Ich-Du-Verhältnis ein ausgezeichnetes Existenz-Verhältnis darstellt, kann dieses solange nicht existenzial, d. h. philosophisch erkannt werden, als ungefragt bleibt, was Existenz überhaupt besagt“.¹³⁶

Das Phänomen der Existenz wird formal anzeigend bzw. vorsichtig von Heidegger so bestimmt: „Dasein ist Seiendes, das sich in seinem Sein verstehend zu diesem Sein verhält“,¹³⁷ wobei es „in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht“.¹³⁸ Gemäß unserem thematischen Rahmen vermögen wir das entscheidende Phänomen der Existenz nur zielorientiert zu erläutern. Zuerst einmal ist der implizierte *Faktizitätscharakter* bzw. die Geworfenheit herauszulesen. Das sich erschließend-verstehende Dasein verhält sich zu seinem verstandenen Sein, weil es sich in seiner geworfenen Existenz schon erschlossen befindet. Dies steht im einheitlichen Zusammenspiel mit dem „Zu-sein“,¹³⁹ in dem der *Vollzugscharakter* bzw. das Entwerfen der Existenz abzulesen ist. Diese zweidimensionale Richtung wird von Heidegger prägnant ausgedrückt, wenn er behauptet, dass „mit und durch sein Sein dieses ihm selbst erschlossen ist“.¹⁴⁰ D. h. *mit* seinem geworfen-erschlossenen Sein und *durch* sein entwerfend-erschließendes Sein geschieht die volle Erschlossenheit der fürs Erste selbsthaft betonten Existenz. Gewiss vermag die zu-seiende Existenz sich in mannigfaltigen Möglichkeiten zu vollziehen. Dass sie sich aber vollziehen muss, ist notwendig. Die Existenzbestimmung macht dadurch sichtbar, dass das Dasein unvermeidlich einem *vollzugshaften* Seinsverhältnis mit seinem eigenen zu vollbringenden Sein überantwortet ist, weil das Dasein sich zu seinem Sein als seiner kontinuierlichen Aufgabe verhält, indem es einfach lebt, bevor irgendeine Reflexion stattgefunden hat. Das eigene zu vollbringende Sein wird also zu jeden Zeitpunkt ins Spiel gesetzt. Das Seinsverhältnis zeigt ferner die konstitutive Selbsterschlossenheit des existierenden Daseins auf, weil es sich zu seinem Sein (so oder so) verhält, indem es sich in seinem Seinsvollzug (so oder so) erschließt. Mit dieser Selbsterschlossenheit tritt die mitgängige Offenständigkeit zutage, weil die Existenz wesenhaft das Schon-draußen-sein bei sich trägt, demgemäß sie sich inmitten des begegnenden Seienden erschließend verhält und bei/mit ihm offenhend schon in einen Bezug zu ihnen eingelassen ist. Diese Einrückung in die horizontale Offenbarkeit des Seienden *als* Seiendes, dessen das existierende Dasein „bedarf, *um* sein zu können“,¹⁴¹ bezeugt der Spielraum von faktischen, existenziellen Möglichkeiten für die Existenz und ihren Vollzug.

Es gilt festzuhalten, dass es zwei Grundarten von Möglichkeiten gibt, die zugleich der prägende Bewegungsspielraum der Existenz sind und aus denen sie sich einheitlich artikuliert. Die Existenz hat in ihrer wesentlichen Zusammengehörig-

¹³⁶ GA 24, 422.

¹³⁷ SuZ, 52.

¹³⁸ SuZ, 12.

¹³⁹ SuZ 42.

¹⁴⁰ SuZ, 12.

¹⁴¹ SuZ, 364. Das primär „Gekonnte“ des Verstehens ist also immer ein *Wie* (*die eigene Existenz*) bei den *nichtdaseinsmäßigen Seienden* (*Was*) bzw. mit den *Mimensen* (*Wer*).

keit mit der Jemeinigkeit, nämlich dass die Existenz je meine ist, einerseits zwei „Grundmöglichkeiten“,¹⁴² in denen sie modal vollzogen wird: Un- und Eigentlichkeit. Mit diesen modalen Grundmöglichkeiten bzw. Vollzugsmöglichkeiten sind *gleichzeitig* die existenziellen (inhaltlichen, faktischen) Möglichkeiten zu finden, in denen sich die Existenz hineinlegt. Diese sind z. B. *zu* sich selbst sprechen, *bei* der Katze spielen, *mit* dem Kollege diskutieren. Die modalen Grundmöglichkeiten betreffen einfach das Wie des sich vollbringenden Existierens, die existenziellen Möglichkeiten hingegen das Was des betreffenden Vollzugs, weil das „Dasein je das [ist], was es sein kann und wie es seine Möglichkeit ist“.¹⁴³ Auf beiden zugleich weist das Wörtchen „je“ hin: Das Dasein existiert immer eigentlich oder uneigentlich, sich in seinem Sein vollziehend in dieser oder jener Inhaltsmöglichkeit. Äußerst wichtig ist es, dass die modalen Grundmöglichkeiten das Wie der Existenz meinen, so wie es unmittelbar in der befreienden Fürsorge der Fall war, und in keiner Hinsicht primär das, was vollzogen wird.

Daher ist die Existenz auf die vorkommenden Seienden, mit denen sie umgehen muss, als Inhaltsmöglichkeiten ihres vorthoretischen Vollzugs angewiesen. Z. B. könnten wir nicht lesen, wenn es nicht etwas gäbe, das gelesen werden kann. Diese Möglichkeiten sind die mitgängigen Bedingungen für den offenständigen Existenzvollzug, der deshalb niemals bodenlos vorkommt, weil er aus dieser oder jener vorgängigen Möglichkeit schon hervorgegangen ist. Die Existenz steht nicht in einem freischwebenden Vakuum, sondern vollzieht sich immer in einer vorhergehenden und deshalb vorausspringenden Konkretion, weil Möglichkeiten und Umstände aus vorherigen Möglichkeiten und Umständen entspringen. In dieser einbeziehenden Spannung zwischen schon konkretisiertem und noch zu konkretisierendem Vollzug hält sich das Existieren immer aufgeschlossen. Für diesen vortheoretischen Existenzvollzug, der in seine Möglichkeiten hineinlebt, ist keine geplante Entscheidung nötig, weil diese ein minimal „reflexives“ Abstandnehmen voraussetzt, das sich gerade als Kontrastbegriff gegenüber dem unauffälligen Existenzvollzug in der nächsten Alltäglichkeit hervorhebt, in der ganz vertraut und ohne irgendeine Vergegenständlichung der umgebenden Seienden und Möglichkeiten gelebt wird.

Bei beiden Möglichkeitsarten ist also das sich vollziehende Existieren immer konkretisiert, und zwar in der es angehenden Offenbarkeit des begegnenden Seienden als Möglichkeiten seines Verständnisses und Verhaltens. Wer das Dasein ist, bestimmt sich aus der Weise seines Existierens, in dem es sich in seinem irgendwie verstandenen Sein zu seinem Sein verhält, worum es ihm notwendig geht. Welche Inhaltsmöglichkeiten ergriffen *und* auf welcher modalen Weise sie vollzogen werden, bestimmt den Seinsvollzug und deshalb wer wir sind. „Die Möglichkeit ist nicht einfach als Möglichkeit erdacht, gewünscht, erhofft, gefürchtet, sondern

¹⁴² *SuZ*, 146, 191, 304, 350.

¹⁴³ *SuZ*, 143. *Hubert L. Dreyfus*, *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's Being and Time* (Massachusetts 1991), 26, 27 übersieht dies und versteht die Jemeinigkeit nur im praktisch-ontischen Sinne.

das Dasein ist die Möglichkeit¹⁴⁴, in der es sich vollzugshaft aufschließt. Ohne Konkretion in einer Inhaltsmöglichkeit in jeweils einer modalen Grundmöglichkeit bzw. „Modifikationsmöglichkeiten“¹⁴⁵ könnte die Existenz schlechterdings nicht geschehen, weil jene den spielräumenden Boden für das Sicherschließen der Existenz darstellen. Es gibt im Bereich der Daseinsanalytik, ohne die formal-apriorischen Wesensbestimmungen zu verletzen, kein untergründig nukleares und deshalb unversehrtes Ego, das von seinen inhaltlichen und modalen Möglichkeiten losgelöst und ihnen nicht *je* ausgesetzt wäre. Dasein ist demzufolge an seinem Sein beteiligt und von diesem betroffen und angegangen, und zwar apriorisch. Wegen dieser beteiligten Angänglichkeit mit dem eigenen geworfen-entwerfenden Sein, worum es dem Dasein geht, macht sich die terminologische Wahl der „Sorge“ vollkommen verständlich. Die so philosophisch fixierte „Sorge“ als Sein des Daseins entspricht der immer offenstehenden und in den Möglichkeiten herausgetretenen Existenz als der *ontologischen Weise*, in der das sich vollziehende Dasein *ist*, d. h. als die daseinsmäßige Seinsweise.¹⁴⁶ Jetzt kann sich *ex post* etwa die einspringende Fürsorge verständlicher machen, in der durch die unmittelbare existenzielle Entlastung und Abnahme einer bestimmten Inhaltsmöglichkeit bzw. Beschäftigung mittelbar das Sein (Sorge) des „geholfenen“ Mitdaseienden betroffen wird, weil dieses als seine jeweilige Möglichkeit *ist* bzw. *existiert*.

Das von der Existenz bestimmte Da-sein enthält den Charakter der sorgetragenden Selbstaufgabe, weil es wesentlich *je meines* ist. Es ist nicht eine Meinheit, die sich z. B. auf mein Buch oder „meine“ Katze bezieht. Sowenig meint sie ein vereinheitlichendes Ich als autonomes Bewusstseinszentrum, zu dem man sich in vorstellender Selbstreflexion verhält. Gemeint wird *mein* eigenes Sein, dem „*ich*“ überlassen bin und zu dem „*ich*“ mich vorontologisch ständig verhalte, weil diesem *je* Übernahmемöglichkeiten offen liegen. Im Zusammenspiel mit der Selbsterschlossenheit der sich zu sich selbst verhaltenden Existenz beruht darauf die Möglichkeit, *mein* Sein *je* zueigen zu machen oder nicht. Der Jemeinigkeit entsprechend *ist* das Da-sein nicht ein starres Was, sondern ein elastisches und poröses Wer, das sich im Horizont der *Eigenheit* existierend entweder un- oder eigentlich vollziehen *muss*, weil „die beiden Seinsmodi der *Eigentlichkeit* und *Uneigentlichkeit* [...] darin [gründen], daß Dasein überhaupt durch Jemeinigkeit bestimmt ist“.¹⁴⁷ D. h. ist die Jemeinigkeit nicht nur als formal angezeigte Bedingung der Ermöglichung des un- oder eigentlichen seinsbezogenen Selbstverhältnisses im Allgemeinen aufgefasst, sondern als Erklärung des un- oder eigentlichen Wer weiter

¹⁴⁴ *Biemel*, Martin Heidegger, a. a. O., 59.

¹⁴⁵ *SuZ*, 181.

¹⁴⁶ „Das ‚Wesen‘ des Daseins liegt in seiner Existenz“ (*SuZ*, 42) bedeutet, dass „die Seinsweise des Daseins wir terminologisch als *Existenz* [bestimmen]“ (*GA* 24, 36; vgl. dazu *GA* 80.1, 187; *GA* 82, 328).

¹⁴⁷ *SuZ*, 42. Das Dasein „ist so, dass es in irgendeiner Weise sich *zu eigen* ist, es *hat sich selbst*, und nur deshalb kann es sich *verlieren*“ (*GA* 24, 242). Deshalb muss die „modale“ Interpretation Figals abgelehnt werden, der gemäß „die Alternative zu ‚öffentlich‘ nicht ‚privat‘ [ist], sondern ‚jemeinig““ (a. a. O., 176).

„erfüllt“ bzw. entwickelt, dann meldet sich die *Selbstheit* als die existenzial gemeinsame Bestimmung jedes Menschen als ein „Selbst“ an, welches sich jeweils im Ich-„selbst“ oder Man-„selbst“ existenziell konkretisiert. Denn Heidegger begreift die Selbstheit nicht statisch, sondern als „Weise des Seins dieses Seienden“ oder „*Weise zu existieren*“,¹⁴⁸ welche die dynamische Aufgabe-Bestimmung der jemeinigen Existenz voraussetzt.

Die Behandlung des „Selbst“ in *SuZ* hat nicht zum Ziel, eine Grundeigenschaft eines „vorhandenen“ Menschen festzustellen, der sich *selbst* im Rahmen der qualitativen Identität oder der räumlichen Identifizierung alltäglich legitim als ein Ich anspricht. Stattdessen untersucht Heidegger das Selbst im Horizont der Existenzialität des jemeinigen Daseins. Dieses *erschließt sich* in seinem Existenzvollzug aus und in seinen inhaltlichen und modalen Möglichkeiten, sodass jede *intentionale* Verhaltung-zu ein Sichverhalten darstellt. Dies führt zu folgenden Überlegungen. 1. Alle Verhaltungen zu den „Dingen“ und den Anderen haben die formale Struktur des *Sichverhaltens*-zu. Das Verhalten bezieht sich auf ein intentionales Worauf, das letztlich eine zu ergreifende bzw. zu habende Möglichkeit des vorontologischen Existenzvollzugs ist, z. B. wenn man das Meer als Möglichkeit des Verhaltens *hat*, kann man im Meer schwimmen. 2. In diesem „Haben“ der Möglichkeit, sofern sie als Möglichkeit von einem verstehenden Sichverhalten freigelegt wird, bezeugt sich tiefer ein *Sich-mit-haben*, z. B. „hat“ man sich als jemand, der im Meer schwimmt. Das soll nicht in der Weise eines isolierten und begleitenden Selbst begriffen werden, dem etwas „Äußerliches“ hinzugefügt ist, sondern als die unvermeidliche engagierte Einmischung bzw. Verwicklung des Daseins in der Möglichkeit, die es jeweils ergreift und vollzieht. 3. Darin liegt schon das *Sichhaben* und *Sicherschließen* des Daseins im Vollzogenen impliziert, dessen Selbst aus dem Ergreifen von geübten Möglichkeiten (was) und auf un- oder eigentlicher Weise (wie) ausgemacht wird. So hat und erschließt sich das Selbst als jemeinige Aufgabe notwendig auf dynamisch-bewegliche Weise – Diese freie Beweglichkeit liegt weit entfernt von einem sich willkürlich „konstruierenden“ Subjekt, weil sie dem Charakter der noch ausführlich zu erläuternden Existenzialien (Grundbestimmungen) entspricht, die aufgrund ihrer apriorischen Zugehörigkeit zum Da-sein die Bahnen der Beweglichkeit geschichtlich und faktisch vorzeichnen.

Die jemeinige Existenz *als Aufgabe* ist möglich, weil das Dasein ständig auf sich zukommt, indem es der bzw. seiner Zukunft offen ist. In der Offenheit gegenüber seiner Zukunft liegt die Möglichkeit, *sich selbst* im darin konstituierten Freiheits-spielraum zu konfrontieren, sodass es in diesem konfrontierenden Auf-sich-zukommen sich übernehmen (*Selbst-ständigkeit*) oder sich entlasten kann (*Unselbst-ständigkeit*). Die *zwei Modalitäten* der dynamisch-modifizierbaren Selbstheit wurzeln im ontologischen Sich-vorweg (Möglichsein) und im zeitlichen Auf-sich-zukommen (Zukunft) der Sorgestruktur. Die daseinsmäßige Selbstheit ist daher in der

¹⁴⁸ *SuZ*, 117, 267.

„*Existenzialität als Konstitutivum der Sorge*“¹⁴⁹ fundiert, weil die Selbstheit als existenziale Bestimmung eine dynamische Vollzugsweise ist, nämlich kein ego cogito als Fundierungsort,¹⁵⁰ transzendente Apperzeption als Vereinigungsort¹⁵¹ oder transzendentes ego als Konstitutionsort.¹⁵² Die in der jemeinigen Existenz fundierte Selbstheit, die im konkreten Wer ständig *aus* vollzogenen und *in* zu vollziehenden Inhaltsmöglichkeiten besteht und die sich selbst in eine modale Grundmöglichkeit hineinlegt, entzieht sich dem begrifflichen Horizont der unveränderlichen und gleichbleibenden *Identität* eines sich unmöglich zu übernehmenden und dynamisch zu modalisierenden Subjekts, weil dieses aus der kategorialen „*Selbigkeit und Beständigkeit eines immer schon Vorhandenen*“¹⁵³ ontologisch erfasst wird. Wegen seines dynamischen Vollzugscharakters ist hingegen die Selbstheit in der Sorge fundiert und nicht umgekehrt.¹⁵⁴ Die Verwurzelung der Selbstheit in der Sorge ist für die vorliegende Interpretation entscheidend, weil darin deutlich zu erfassen ist, dass die Selbstheit kein geschlossenes Ich als Grundkern darstellt, dem nachträglich das Mitsein als Oberschicht zukommt. Wollen wir in diesem Sachfeld über ein Zugrundeliegendes sprechen, dann wäre es die Sorgestruktur, die aber gerade als Mitsein verfasst ist, woraus die dynamisch *zu übernehmende* und *zu vollziehende* Interexistenzialität entspringt.

Es ist demnach keine Überraschung, dass die terminologische Rede vom „Ich“ eine gründliche Verwandlung in der Fundamentalontologie hinsichtlich des Daseins erfährt.¹⁵⁵ Offensichtlich erlaubt die Jemeinigkeit, das Dasein als ein Ich zu

¹⁴⁹ *SuZ*, 323. Deshalb wird das jemeinige Wer als *Ich-selbst* oder *Man-selbst* (§§ 25–27) aus der Sorge begründet. Die Selbstheit muss insbesondere aus dem *Sich-vorweg* berücksichtigt werden, da dieses als formaler Grund des Vorlaufens die Möglichkeit des *Selbstseinkönnens* trägt. In Anbetracht des *Auf-sich-zu* als zeitlicher Sinn des *Sich-vorwegs* und somit auch des Vorlaufens wird nicht nur die *Selbst-ständigkeit* herausgestellt, sondern zugleich der sachlich gebotene Übergang auf die *Zeitlichkeit* motiviert.

¹⁵⁰ René Descartes, *Meditationes de prima philosophia*. *Œuvres de Descartes*, hrsg. v. Charles Adam und Paul Tannery (Paris 1904), Band VII, 24; ders., *Principia Philosophiae*. *Œuvres de Descartes*, hrsg. v. Charles Adam/Paul Tannery (Paris 1905), Band VIII, 7, 8.

¹⁵¹ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Hamburg 1998), A 107, A 116.

¹⁵² Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch (Hamburg 2009), 107; ders., *Cartesianische Meditationen*. Eine Einleitung in die Phänomenologie (Hamburg 2012), 85; ders., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie (Hamburg 2012), 205.

¹⁵³ *SuZ*, 320.

¹⁵⁴ Blust (a. a. O., 37, 44) versteht Egoität und Jemeinigkeit als identisch. Seine These ist im von uns betonten *SuZ* schwach, jedoch sehr stark z. B. in der *GA 26*, 242 ff., worin Egoität bzw. Selbstheit die Stelle der Jemeinigkeit übernimmt, um das Existieren von einem *Ich-selbst* mit einem *Du-selbst* zu ermöglichen.

¹⁵⁵ Vgl. dazu *SuZ*, 115. Es bleibt unverstündlich, weshalb Jacques im ideengeschichtlichen Überblick über den Begriff des Anderen sich nur mit der Bewusstseinsphänomenologie als „Bearbeitungen des *cogito* von Descartes bis Merleau-Ponty“ auseinandersetzt und die Mitseinsanalyse vollständig ignoriert, vgl. Francis Jacques, *Über den Dialog*. Eine logische Untersuchung (Berlin/New York 1986), 17 ff., 22, 42.

erfassen, d.h. es gibt keinen sinnvollen Grund, der es ihm verbietet, sich selbst als ein Ich zu bestimmen, zumal wenn es existierend um es selbst in seinem Sein geht. Es wäre darüber hinaus ein Irrtum, wollte man leugnen, es könnte sich ohne irgendeines Ich-sagen lebensweltlich vollziehen. Es wäre humoristisch auf die Frage „Wer hat die Frage gestellt?“ mit „das jemeinige Selbst!“ zu antworten. Das Entscheidende ist aber nicht das ontische, ganz harmlose Ich-sagen, sei es ausdrücklich ausgesprochen oder nicht, sondern das vorontologische Seinsverständnis und die vorthoretische Selbstausslegung, die darin mitgemeint sind. Aus ihnen entscheidet sich, ob der Gehalt des harmlosen Ich-sagens als vorhandenes Subjekt oder als daseinsmäßiges „Ich-bin-in-einer-Welt“¹⁵⁶ mit den Anderen übernommen ist. Deshalb dient das Zusammenbringen zwischen Jemeinigkeit und Ich im § 25 von *SuZ* einer anschaulicheren Aufweisung der Existenzbestimmung und zwar im formal anzeigenden Sinne, weil es noch ausbleibt, ob dieses jemeinige „Ich“ sich faktisch in seinem Ich-selbst oder Man-selbst meint und vollzieht. Die Jemeinigkeit ist eine konstitutive, formale Grundbestimmung der Sorge, die *rationaliter* für sich genommen seiner modal-existenziellen Prägung noch entbehren kann. Wenn sie in ihrer Formalität entweder un- oder eigentlich wäre, könnte sie deshalb nicht gleichzeitig die Ursprungsquelle beider sein. Die von Heidegger anfänglich formal eingeführte Jemeinigkeit hat keine inhaltliche Ausprägung und wird erst konkret aus der Existenzanalyse entfaltet, nämlich als ein im faktischen Vollzug sich modal und inhaltlich modifizierendes Wer, das als ein „Ich qua Dasein“¹⁵⁷ oder aber qua Man-selbst *sein kann*. Im Lichte der Existenz müssen wir festhalten, dass die jemeinige Selbstheit nicht primär die These einer metaphysischen Individualität in ihrer numerischen Identität meint. Sie ist eher das Erklärungsprinzip für die modale Eigenheitsmöglichkeit, nämlich *sich* in die *Uneigentlichkeit* des Man-selbst abzuwenden oder *sich* in der *Eigentlichkeit* als *Selbstsein* zu übernehmen.¹⁵⁸

Aufgrund dessen muss der geläufige Solipsismus-Verdacht fehlgehen. Die Jemeinigkeit bezieht sich einerseits nicht auf ein kategoriales *Ich als Grundschicht*, sondern auf das eigene Sein, dessen Zentralität gerade darin besteht, sich schon „draußen“ als Mitsein existierend zu erschließen, so wie sich im Umgang mit den nichtdaseinsmäßigen Seienden aufzuhalten. Deshalb ist die Jemeinigkeit untrennbar mit der Existenz zu interpretieren, die gleichursprünglich Sein-bei und Mitsein ist. Das Ich der Jemeinigkeit als Bezeichnung für die notwendige Selbstbeteiligung des Daseins in seinem Existenzvollzug mit dieser oder jener Möglichkeit meint andererseits *keine Isolierung* im ontischen Sinne, auf der sich danach die Bezugs-

¹⁵⁶ *SuZ*, 321.

¹⁵⁷ *SuZ*, 119. So ist das Ich-Sagen nicht notwendig „eine Funktion der Flüchtigkeit“ (*Neuber*, a. a. O., 47).

¹⁵⁸ Zur Unterscheidung zwischen einem formalen Ich als „Einheitsform des Bewußtseins“ und eigenem Ich im „material individuellen Sinne“ vgl. *Scheler*, *Wesen und Formen*, a. a. O., 240, 29.

verbundenheit etabliere.¹⁵⁹ Im Solipsismus-Verdacht wird sowohl die Jemeinigkeit als auch das Ich-sagen aus der vorherigen Auffassung des Menschseins als ein irgendwie in seiner Eigensphäre eingekapseltes Ich erfasst, das „des eigenen bezugsverbundenen Wesens“¹⁶⁰ entbehrt. Wenn das verführerische Ich eine Selbstprädikation ausdrückt, dann ist dieses Ich in interpretatorischer Sauberkeit aus „*dem vollen Strukturgehalt der Sorge*“¹⁶¹ zu begreifen. Die Gleichursprünglichkeit der Erschlossenheit von Selbst und Mitdaseienden, welche das Da-sein ausmacht, lehnt die Priorität der Vorgegebenheit eines isolierten Ich ab. In der Trennung zwischen einem zugrundeliegend-isolierten Ich und einem von ihm *seins-strukturell* abgeschnittenen anderen Ich wird die interexistenziale Verwobenheit der Daseinsverfassung als Mitsein übersehen. Auf derselben solipsistischen Voraussetzung des bewusstseinsphilosophischen Paradigmas gründet sich die abzulehnende Deutung des Mitdaseienden als projiziertes „Analogon des Ich“,¹⁶² demgemäß die Jemeinigkeit eine *ontische* Bestimmung eines sein Mitsein ausschließenden Ich wäre,¹⁶³ das erst eine Brücke zwischen einem konstituierenden Bewusstsein und dem in seinem subjektiven Ichleben konstituierten Mitmenschen *analogice* – der Mittelbegriff ist der wahrnehmbare Leib – schlagen müsse.

Die begriffliche Genauigkeit ist insbesondere in diesem Sachfeld von Bedeutung. Das jemeinige *Mitsein* soll nicht mit der ontologisch-werhaften Eigenständigkeit des *Mitdaseins* verwechselt werden. Sonst entstehen noch zwei zusammenhängende Missverständnisse. Erstens, „in welcher eminenten Abhängigkeit der Andere zum jemeinigen Dasein steht, er ist jedweder Eigenständigkeit beraubt, da er der Struktur des jemeinigen Dasein eingeschrieben ist“.¹⁶⁴ Strukturell eingeschrieben im Da-sein ist das *Mitsein* als Ausdruck für die wesentliche Interexistenzialität bzw. die wesenskonstitutive Angewiesenheit der jemeinigen Existenz auf die anderen Menschen, nicht aber das *Mitdasein* des Anderen, es sei denn, dass wir „Mitdasein des Anderen“ wie im vorliegenden § 3 auffassen, nämlich als eine Existenzmöglichkeit des Da-seins überhaupt bzw. als eine Allgemeinbestimmung des Da-seins ohne faktische Perspektivität, weil das eigene Dasein für die Anderen offensichtlich ein Mitdasein ist. Zweitens, „Dasein der Anderen‘ [ist] [...] in sich widersprüchlich, da sie mit dem wesentlich als ‚je meines‘ charakterisierten Dasein

¹⁵⁹ Simon Critchley, *Originary Inauthenticity: On Heidegger's Sein und Zeit*, in: *On Heidegger's Being and Time* (London 2008), 143: „All relationality is rendered secondary because of the primacy of *Jemeinigkeit*“.

¹⁶⁰ *Helting*, a. a. O., 167.

¹⁶¹ *SuZ*, 323.

¹⁶² *Theunissen*, *Der Andere*, a. a. O., 172.

¹⁶³ So z. B. *Ludwig Binswanger*, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, in: Max Herzog/Hans-Jürg Braun et al. (Hrsg.), *Ausgewählte Werke*, Band 2, 22; *Otto Pöggeler*, *Neue Wege mit Heidegger* (Freiburg/München 1992), 132.

¹⁶⁴ *Michael Schmidt*, *Ekstatische Transzendenz. Ludwig Binswanger, Phänomenologie der Liebe und die Aufdeckung der sozialontologischen Defizite in Heideggers „Sein und Zeit“* ([Diss.] Würzburg 2005), 81.

oder mit der ihm eigenen Struktur der Jemeinigkeit *schlechterdings unvereinbar* ist“.¹⁶⁵ Diese Missdeutung unterscheidet nicht zwischen der Darstellungsweise und dem dargestellten phänomenalen Sachgehalt. Die sprachliche Darstellung muss aus der Perspektive des je eigenen Daseins erfolgen: Es gibt doch jemand, der das Geschriebene schreibt. Das sachlich Dargestellte ist allerdings nicht das Ich des Verfassers im Sinne „dieses faktischen Individuums“, sondern die Jemeinigkeit als eine seinsmäßige Grundbestimmung des Da-seins überhaupt. Das ontologische Ziel der Analyse Heideggers beansprucht „das Wesen von Meinheit und Selbstheit überhaupt“¹⁶⁶ sehen zu lassen. Die Perspektivität der Darstellung entspricht der Dynamik zwischen dem Da-sein und dem faktischen so oder so konkretisierten Dasein, weshalb wir Leser als „Mitdaseiende“ nicht auf das konkret-individuelle Dasein „Heidegger“ zurückgeführt sind. Hinsichtlich der Jemeinigkeit als Wesensbestimmung des Da-seins überhaupt behauptet Heidegger unzweideutig, dass das „Da-sein je meines – je deines – je unseres und eures – ihres [ist]“.¹⁶⁷ Es gibt infolgedessen keinen Widerspruch zwischen der Jemeinigkeit und dem jeseinigen „Dasein der Anderen“. Denn jedes Dasein als ein solches ist ausgehend von seiner Selbstbezogenheit „je meines“ und ausgehend von der fremdbezogenen Perspektive der faktischen Mitdaseienden „je seines“, indem es apriorisch eine wesenskonstitutive interexistenziale Sinnbezogenheit bei sich trägt, die sich im Strukturmoment des Mitseins zum Ausdruck bringt. Die jemeinige Existenz ist eben die koordinierende Grundinstanz der *Fremdbezogenheit* im *selbstbezüglichen* Da-sein überhaupt, im Lichte dessen das relative „Mit“-Phänomen seinen Verständlichkeitsboden erreicht. So viel über die jemeinige Existenz im formalen und deshalb unvollständigen Sinne, deren Vollbestimmtheit erst in den noch zu erläuternden Modalitäten der Un- und Eigentlichkeit gewonnen wird.

§ 6 Mitwelt und die Problematik der apriorischen Weltlichkeit qua Bedeutsamkeit

Das Phänomen des In-der-Welt-seins bezeugt die wesentliche Verflechtung zwischen jemeiniger Existenz und Welt, denn Existenz bedeutet u. a., „aus sich heraus getreten, ex-sistere, es ist in einer Welt“.¹⁶⁸ Ist das „Selbstsein als In-der-Welt-sein“¹⁶⁹ aufgefasst und ist dieses wesentlich ein „Mit-in-der-Welt-sein“,¹⁷⁰ dann stellt sich nicht nur im Sachzusammenhang der Welt die Untrennbarkeit zwischen jemeiniger Selbstheit und Mitsein heraus, sondern ist zugleich eine Er-

¹⁶⁵ Dolf Sternberger, *Der verstandene Tod. Eine Untersuchung zu Martin Heideggers Existenzial-Ontologie*, in: *Schriften I. Über den Tod* (Frankfurt am Main 1977), 109.

¹⁶⁶ GA 26, 242.

¹⁶⁷ GA 82, 47; vgl. auch SuZ, 12.

¹⁶⁸ GA 24, 242.

¹⁶⁹ SuZ, 146. Hier ist, dem Textkontext entsprechend, Selbstsein als „formale“ Selbstheit zu verstehen.

¹⁷⁰ GA 24, 394.

läuterung der *Weltproblematik* und ihrer möglichen Grenzen innerhalb *SuZ* geboten. Rufen wir ins Gedächtnis: Das Mitdaseiende begegnet in vielfacher Weise, und dies nicht irgendwo in einem leeren Raum zwischen freischwebenden und von der Lebenswelt losgelösten Entitäten. Das Miteinandersein befindet sich immer bei irgendeinem Seienden, sei es auch bei dem Himmel und der Erde, und zwar *ganz basal* in den vom betreibenden Tun und Lassen bestimmten Möglichkeiten des Miteinanderbesorgens. Im obigen Paragraphen wurde ferner gesehen, dass das Dasein als Existenz „heraustretend“ ist,¹⁷¹ wobei das Worin dieses heraustretenden „Ausgangs“ die Welt im In-der-Welt-sein ist und „die Welt des Daseins ist *Mitwelt*“.¹⁷² Hinsichtlich dieser Phänomene gilt es von Hause aus zwei sich leicht hineinschleichende Verständnistendenzen fernzuhalten. 1. *Welt* meint kein empirisch summiertes Ganzes oder abstrakt gedachte Allheit des Seienden. 2. *Mitwelt* ist keine „gemeinsam [...] objektive räumlich-zeitliche Wirklichkeit, als unser aller daseiende Umwelt, der wir selbst doch angehören“.¹⁷³

a) Mitwelt, Umwelt und die Welt als Weltlichkeit

Jede vollzugshaft zu ergreifende Möglichkeit der sich dadurch erschließenden Existenz gehört in den Horizont einer *faktischen Umwelt oder Mitwelt*, und zwar seitens einer jemeinigen Existenz als Bezogenheitsinstanz des relationalen Um- und Mit-. Die Differenz zwischen der Umwelt und Mitwelt ist bei Heidegger rein analytisch durchgeführt und beansprucht keine modulare Trennung beider, da es in ihnen einen „merkwürdigen Durchdringungszusammenhang“¹⁷⁴ und einen konstitutiven Verweisungsbezug gibt. Die Betonung kann allerdings jeweils auf die eine oder andere fallen wegen der philosophisch-untersuchenden oder auch vorontologisch-vollzugshaften Konzentrierung auf das Sein-bei (Umwelt) oder auf das Mitsein (Mitwelt). „Wollte man denn schon Welt überhaupt mit dem innerweltlich Seienden identifizieren, dann müßte man sagen, ‚Welt‘ ist auch Dasein“, wobei dieses „die Anderen in ihrem Mitdasein“ meint.¹⁷⁵ Es geht dabei nicht um eine bloß zufällige, sondern um eine „wesenhafte Verweisung“¹⁷⁶ die zwischen Zuhandem (Umwelt) und Mitdaseiendem (Mitwelt) sich etabliert und folgt sachangemessen aus dem einheitlichen und doch in seiner strukturellen Mannigfaltigkeit begrifflich differenzierbaren In-der-Welt-sein. In diesem Sinne kann nicht die These verteidigt werden, dass „im In-der-Welt-sein als Besorgen [...] finden

¹⁷¹ GA 27, 138.

¹⁷² SuZ, 118.

¹⁷³ Husserl, Ideen I, a. a. O., 60.

¹⁷⁴ GA 58, 56; vgl. hierzu GA 59, 173; SuZ, 71, 413. Zu dieser Gleichursprünglichkeit im frühen Werk vgl. de Lara, a. a. O., 47; Antonio Cimino, Phänomenologie und Vollzug. Heideggers performative Philosophie des faktischen Lebens (Frankfurt am Main 2013), 158.

¹⁷⁵ SuZ, 118, 123. Vgl. hierzu Michalski, a. a. O., 191.

¹⁷⁶ SuZ, 117.

wir kein Du und kein Wir“.¹⁷⁷ Z. B. verweist die Lektüre eines Buches ab ovo auf seinen Schreiber, das Schreiben des Buches hingegen auf den Leser. Das ist aber nur eine mögliche Perspektive aus der Umwelt, die jedoch wesentlich die inter-existenzielle Mitwelt in sich trägt. Die Gegenrichtung ist ebenso legitim aufgrund der sachlichen Einheitlichkeit beider. Ausgehend jetzt von der Mitwelt ist der integrierende Verweis auf die Umwelt möglich, sodass eine interexistenzielle Begegnung in einer Bibliothek zwischen Kollegen auf den Tisch, auf die Tasse und auf das zusammen studierte Buch verweist. Die entsprechende „Abhebung ist nicht eine bloße ausdrückliche Beachtung, sondern primär eine Weisungnahme des vollen Lebens“.¹⁷⁸ Diese oder jene existenzielle Welt wird vortheoretisch bevorzugt, insofern sie primär die jeweilige Verhaltung des jetzigen Lebensvollzugs aufnimmt. So zeigt sich der sich gegenseitig durchdringende Charakter beider existenziellen Welten und ihrer wechselseitigen Miteinbeziehung. „Es gibt hier keine Grenze; die ‚Verteilung‘ kann sich in jedem Augenblick verschieben“¹⁷⁹ wegen der verschiedenen Aufenthalts- und Aufmerksamkeitsmöglichkeiten des besorgenden und fürsorgenden Daseinsvollzugs.

Wird das künstlich halbierte Da-sein einerseits in seiner umweltlichen „Selbstwelt“ individualistisch und das Mitsein andererseits in der Mitwelt der öffentlichen Sozialität gemeinschaftlich interpretiert, dann neigt man zu behaupten: „Die Schwierigkeit der Strukturbindung zwischen der individuierten und der gemeinsamen Welt, an der man teilhat, macht [...] das größte Problem der Fundamentalontologie aus“.¹⁸⁰ Es gibt tatsächlich keine Schwierigkeit, sondern schlicht eine Unmöglichkeit, weil sie schon von innen her wesensgebunden sind. Welt ist Mitwelt und Umwelt zugleich, da sie keine ontisch-regionalen Weltschichten im Sinne von Schubladen sind, die unter einem großen Schreibtisch (Welt) subsumiert wären. Und doch müssen sie die Partikel „Mit“ und „Um“ dank der jemeinigen „Selbstwelt“ erlangen, woraus sich die jeweilige Bezugnahme auf jenen etabliert. Das geschieht freilich nicht im Sinne einer letzten subjektiven Instanz als Ich-Pol, weil die „Selbstwelt“ in der vortheoretisch faktischen Lebenserfahrung zumeist unabgehoben in den anderen Welten bleibt. Umgekehrt: Die „Selbstwelt“ ist nur als eine solche zu bezeichnen, indem sie untrennbar konstitutiv auf Mit- und Um-

¹⁷⁷ Binswanger, a. a. O., 6.

¹⁷⁸ GA 61, 95.

¹⁷⁹ GA 61, 96; vgl. ferner GA 58, 56; GA 60, 88. Ein modulares Verständnis der Um- und Welt liegt der Auffassung Ellistons (a. a. O., 63, 64, 75) zugrunde: „As we initially encounter them, others are a dimension of things ready-to-hand [...] This reference to others, built into the meaning of both tools and the work they are used to produce, is the basis for public world“. Deswegen fragt er sich: „Heidegger’s illustrations are typically drawn from the realm of the ready-to-hand. Would the same conclusion follow if the focus were others instead of tools?“. Diese Frage ist absolut positiv zu beantworten.

¹⁸⁰ Koltan, a. a. O., 103. Er übersieht ständig, dass Heidegger die Redeweise einer „Selbstwelt“ (z. B. GA 58, 33; GA 59, 58; GA 60, 11; GA 61, 94; GA 62, 352; GA 63, 102; GA 64, 25) aufgeben musste (vgl. GA 20, 333). Das wurde richtig vermerkt von z. B. Ramón Rodríguez, *Del sujeto y la verdad* (Madrid 2004), 68 und *de Lara*, a. a. O., 47 ff.

welt integriert bleibt, weswegen das Verständnis der „Selbstwelt“ zunächst aus diesen *sich* unausdrücklich orientieren kann. In der noch nicht wie in *SuZ* fixierten Terminologie heißt es, dass die „*eigene Umwelt*, öffentliche Umwelt und *Welt als Natur* keine an sich nebeneinandergesetzten Bezirke sind, sondern daß sie selbst umweltlich gegenwärtig sind aufgrund eines eigentümlichen *Präsenzwechsels*“,¹⁸¹ welcher die perspektivische Abhängigkeit im Wechselspiel zwischen Selbst-, Um- und Mitwelt deutlich bekundet.

Die existenzielle Welt als umweltliche Mitwelt des sich darin verstehenden Daseins betrifft das Vorkommen des begegnenden Seienden im jeweiligen sachhaltigen Umkreis bzw. Kontext und in einem sinngebenden Horizont. Es wäre von vornherein irrig, einen solchen Umkreis nur und primär als ein geographisch dreidimensionales Milieu zu erfassen, in dem „eine Aufzählung von solchem, was es ‚in‘ der Welt gibt: Häuser, Bäume, Menschen“¹⁸² geschildert wird. Die rahmengebende Gegend der umweltlichen Mitwelt begrenzt sich vielmehr aus dem Sinnbezugszusammenhang eines jeweiligen Ganzen von innerweltlichen Seienden um eine standpunktsbezogene und aufmerksamkeitsgebende Entdeckung des Daseins. Diese Entdeckung macht zugleich die jeweilige Beschränktheit des mit- bzw. umhaften Offenbarkeitsspielraums für die darin fundierte intentionale Verhaltung aus. So werden die Grenzen der jeweiligen umweltlichen Mitwelt aus dem „Kontext“ der jeweils entdeckten Seienden entschieden, bei denen sich das Dasein aufgrund seiner angegangenen Aufmerksamkeit aufhält und zu denen es sich gleichzeitig intentional verhält. Z. B. befindet sich das Dasein in einer existenziellen *Mitwelt* intentional näher zu dem im Mitsein erschlossenen Empfänger (Mitexistenz) eines Briefes als zu den im Sein-bei entdeckten Feder und Papier (Zuhandenheit) der existenziellen *Umwelt*.¹⁸³

Die *existenzial-ontologisch* begriffene Welt ist die Weltlichkeit als Struktur jeder existenziellen Mitwelt und Umwelt, die sich als ihre faktischen Konkretionen aufweisen. Ist die Weltlichkeit die apriorisch sich durchhaltende und faktisch-existenzientuell sich dynamisch modifizierende *Einheit* der weltausmachenden Zusammengehörigkeit zwischen dem entdeckenden Dasein (Umwillen) und dem „Um-zu“ des entdeckten Zuhandenen, dann meint die Bedeutsamkeit den *Zusammenhang* zwischen dem *Um-des-Daseins-willen* und den nichtdaseinsmäßigen Um-zu. Dieser „ursprüngliche Zusammenhang der Um-zu-Bezüge mit dem Um-willen“¹⁸⁴ ist im Begriff des In-der-Welt-seins fixiert und zwar in der primären Absicht, das Subjekt-Objekt-Schema abzubauen zugunsten des vorgängigen Schon-draußen-seins des Da-seins. Die Definition der existenzial-ontologischen Welt lautet deshalb: „*Das Worin des sichverweisenden Verstehens als Woraufhin des Begegnenlassens*

¹⁸¹ *GA* 20, 264.

¹⁸² *SuZ*, 63.

¹⁸³ Wenn die intentionale Nähe für den „Verstorbenen“ (*SuZ*, 238) gilt, dann umso mehr hier.

¹⁸⁴ *SuZ*, 365.

von Seiendem in der Seinsart der Bewandnis ist das Phänomen der Welt. Und die Struktur dessen, woraufhin das Dasein sich verweist, ist das, was die *Weltlichkeit* der Welt ausmacht. [...] *Bedeutsamkeit* [...] ist das, was die Struktur der Welt, dessen, worin Dasein als solches je schon ist, ausmacht“.¹⁸⁵

Diese wesenhafte Definition und ihre Grundtermini der Welt, Weltlichkeit und Bedeutsamkeit sind Existenzialien, d. h. Bestimmungen des Wesensmoments „Welt“ im In-der-Welt-sein, das notwendig mit den Zuhandenen innerhalb der Um-zu-Bezüge umgehen muss. Der existenziale Charakter meint keine subjektivistische Zurückführung der Wirklichkeit auf ein Ich, sondern die Herausstellung der grundsätzlichen Bezogenheit zwischen dem In-der-Welt-sein und dem Innerweltlichen, bevor irgendwelche Subjekt-Objekt-Trennung stattgefunden hätte. Dass das Weltphänomen gleichursprünglich als *Worin* und *Woraufhin* bezeichnet wird, zeigt das apriorische Transzendenzgeschehen des Da-seins an, das sich selbst *erschließend* und zugleich die Seienden *entdeckend* existiert. Das besagt keine sukzessive Bewegtheit eines Daseins in der Welt (Worin des Sich-Erschließens), das danach dank seines Weltverständnisses auf die Welt (Woraufhin der Entdeckung) hin „transzendiert“, um nachher das Innerweltliche einholend zu verstehen und schließlich um zu sich selbst mit dem erfassten Innerweltlichen zurückzukehren. Das Transzendenzgeschehen ist eher das inhärente und wesensausmachende Daseinsgeschehen als transzendierendes In-der-Welt-sein in seiner nicht hintergehbaren Bezogenheit auf das Innerweltliche, das aus der Welt als Horizont verstanden wird. Ohne die Wesenszusammengehörigkeit der internen Zweigerichtetheit des Weltbegriffes, nämlich die Betonung des Daseins im eher *selbstbezüglichen Worin* und die des Innerweltlichen aus dem *begegnenlassenden Woraufhin*, wäre das einheitliche In-der-Welt-sein unmöglich.

Das Grundphänomen der *Weltlichkeit* in der Daseinsanalytik ist also erst dann existenzial begriffen, wenn die Betonung nicht auf eine bedeutsam umweltliche Mitwelt gelegt wird,¹⁸⁶ sondern auf die vorgängig erschlossene ontologische *Einheitsstruktur*, die durch alle Modifikationen von existenziellen „Welten“ hindurchgeht. Die einheitliche Weltlichkeit ist der das Innerweltliche offenbarmachende Welthorizont des in diesem „Draußen“ existierenden In-der-Welt-seins. Der Unterschied zwischen der faktisch-existenziellen Welt, worin das Dasein im Vorhinein

¹⁸⁵ *SuZ*, 86, 87. Vigo verteidigt die „*Bi-Dimensionalität* und [...] *Horizontalität*“ der ekstatischen Transzendenz des Daseins, weshalb die erstere den zweischichtigen Zugang zum Zuhandenen und Vorhandenen meint, die zweite dagegen die „Welt als solche“ bzw. „Offenbarkeitshorizont“. Er erhebt den Anspruch, diese z. T. richtige Fixierung für die ganze Transzendenzauffassung geltend zu machen, vgl. *Alejandro G. Vigo*, *Welt als Phänomen: Methodische Aspekte in Heideggers Welt-Analyse in Sein und Zeit*, in: Heidegger Studien Vol. 15 (1999), 37–65, hier 50–53. Bezüglich der Bi-Dimensionalität: Besteht das Vorhandene als ein solches gerade nicht in der Entweltlichung? Angesichts der Horizontalität: Die Welt ohne intentionalen Bezug auf „Gegenstände“ ist nach Vigo ausgeschlossen. Ist das nicht eben der Fall in der Angst?

¹⁸⁶ Vgl. hierzu *SuZ*, 65, 75, 112, 145, 297.

ganz vertraut mit und bei den Seienden existiert, und der bedeutsamen Weltlichkeit als vorgängig-mitgängiger Horizont der innerweltlichen Offenbarkeit ist wichtig, um den Begriff des In-der-Welt-seins nicht einseitig zu missdeuten. Das In-der-Welt-sein als *ein* begrifflicher Ausdruck des Transzendenzgeschehens des Da-seins sammelt gemäß seinem *ontisch-ontologischen* Charakter gleichursprünglich die existenziale Weltlichkeit und existenzielle Welt. Letztere ist die „Verweltlichung“¹⁸⁷ der erschlossenen Weltlichkeit als Bedeutsamkeit. Denn ein Verhalten zu den begegnenden Seienden in der existenziellen Welt ist nur deshalb möglich, weil ein „transzendierendes“ Verstehen von der existenzialen Weltlichkeit im Voraus am Werke ist (Weltverständnis). Diese existenzial-existenzielle Zweierichtetheit weist die existenziale Weltoffenheit des In-der-Welt-seins bei den nichtdaseinsmäßigen Seienden im Allgemeinen (Tieren, Zeugen, Dingen usw.) in der existenziellen Umwelt und mit den Mitmenschen in der existenziellen Mitwelt auf.

Zwar behauptet Heidegger mehrmals in *SuZ* und in seinen Vorlesungen, die existenziale Welt sei wesentlich eine Mitwelt. Er führt allerdings diesbezüglich kein *aufweisend-ausweisendes* Verfahren durch. Seine Erwähnung der Mitwelt durch die Mitausmachung der Bedeutsamkeit im § 26 von *SuZ* hat einen ableitend-schematischen Charakter, der lediglich mitdenkend nachzuvollziehen ist. Sie kann so erfasst werden mit Rücksicht auf das bereits Gezeigte, vor allem bezüglich der ersten Stufe der alltäglichen Mitbegegnung. Das Zeug, das immer in einem *ontischen* Zeugganzen vorkommt, wird aus seinem *ontologisch-kategorialen* Um-zu freigegeben bzw. entdeckt, aus dem es sich in seinem Sein bestimmt, z. B. Stuhl, Tisch, Papier, Feder, Tinte. Diese kategoriale Verwiesenheit ist das Gewebe des Innerweltlichen, die „Bewandnisanzheit“.¹⁸⁸ Sie ist auf eine menschliche Verhalten rückbezogen (Schreiben) als das, worum es dem bewenden lassenden bzw. Bewandnis verstehenden Dasein geht. Das Zeug als Bezugsziel einer Verhaltung aus dem „Daseinsmotiv“ (Umwillen) verweist schon auf die Interexistenzialität dieses Zusammenhangs. Das ist deshalb so, weil das Mitdaseiende ein eigenes Umwillen-seiner ist, das eben als solches nicht nur an einem Verweisungsganzen teilnimmt (z. B. Leser des geschriebenen Buches), sondern weil das Mitdaseiende ein von mir nicht ableitbarer, eigenständiger Verankerungsboden eines Verweisungsganzen darstellt (z. B. Schreiber des zu lesenden Buches), weshalb es ein spontaner Auslöser von Verweisungen ist. Das Mitdaseiende ist eine eigenständige Selbsterschlossenheit, weil es *in* der Welt existiert und sich dabei *zur* Welt sie verstehend auf der Weise eines „Damit-zu-tun-habens“¹⁸⁹ verhält, sodass die Bedeutsamkeit der Welt gleichursprünglich von seinem Daseinsmotiv (Umwillen-seiner) schon bestimmt ist oder sein kann. Ferner: Ist die Bedeutsamkeit auf ein menschliches Umwillen rückbezogen, und sind wir in eine uns immer vorhergehende Bedeutsamkeit geworfen, dann ist sie geschichtlich durch die Mitdaseienden ausgemacht. So weist sich folgende Grundaussage aus: „Diese mit dem Mitsein vorgängig konstituierte Er-

¹⁸⁷ *SuZ*, 65.

¹⁸⁸ *SuZ*, 84.

¹⁸⁹ *GA 21*, 144.

geschlossenheit der Anderen macht demnach auch die Bedeutsamkeit, d. h. die Weltlichkeit mit aus, als welche sie im existenzialen Worum-willen festgemacht ist“.¹⁹⁰

Deshalb wird ein Mitdaseiendes niemals als ein *absolut* „Fremdes“ erfahren. Denn in der vorthoretischen Alltäglichkeit begegnet es uns keinesfalls als ein bloßes Wahrnehmungsding, sondern als ein irgendwie „bedeutsam“ erlebtes Seiendes, das uns aus dem Horizont einer Bedeutsamkeitsganzheit und in seiner bedeutsamen Umgangsweise mit der bzw. seiner existenziellen Welt, die wir mehr oder weniger zu verstehen vermögen, angeht. Der nächste Aufenthalt in der existenziellen Welt ist ein ganz selbstverständliches Vertrautsein mit dem unmittelbar Begegnenden, das als bedeutsames Innerweltliches freigegeben bzw. entdeckt ist, und zwar aus dem vorherigen erschließenden Weltverständnis. Das Vertrautsein-mit ist ein vorthoretisch lebensvolles Sich-aufhalten in der bekannten Welt, welches sich als primäres Verhältnis im unauffälligen Hingegebenensein zum innerweltlich entdeckten Seienden erweist. Deshalb geht es nicht um ein gleichgültig betrachtendes Verhältnis seitens eines unbeteiligten Zuschauers in der neutralen Welt. Das In-der-Welt-sein erschließt sich in einer „angehenden“ Welt“, die „schon immer irgendwie in *Sorge genommene*“ ist, weil das In-der-Welt-sein immer ein beteiligtes „Sein zur Welt“ meint.¹⁹¹ Z. B. kann das Dasein gegenüber einem vorbeigehenden Mitdaseienden gleichgültig bleiben, aber nur weil dieses im Voraus in seiner unauffälligen Selbstverständlichkeit erschlossen ist, und zwar in der privaten Modifikation einer unterlassenen Angänglichkeit. Für diese von ihm so aufgeschlossene Begegnung trägt das so angegangene Dasein unvermeidlich Sorge, nämlich in der Weise der indifferenten Fürsorge.

Begegnet das uns angehende oder nicht angehende Mitdaseiende innerweltlich? Zuerst einmal muss das Augenmerk auf das Innerweltliche im Allgemeinen gerichtet werden. *Wie* kann das primär begegnende Vorkommnis des innerweltlichen Seienden überhaupt geschehen? Die Antwort ist im Moment der Weltlichkeit als Bedeutsamkeit zu finden, „worauf“ das Dasein transzendiert und innerhalb derer, die von ihr zu unterscheidenden aber nicht zu trennenden innerweltlichen Seienden primär in der Bewandnisganzheit (Um-zu-Verweisungsstruktur als *kategorialer* Seinscharakter der Zuhandenheit) offenbar werden, da sie aus und in einer ganz basalen Verständlichkeit *als innerweltliches Seiendes* entdeckt sind. Das Verstehen des innerweltlichen Seienden *als* Seiendes wird dank der bedeutsamen Welt ermöglicht, sodass diese Welt existenzial-ontologisch bereits „früher“ als das von ihr ermöglichte Innerweltliche besteht. In diesem Sinne lässt die bedeutsame Welt in ihrer analytisch enthüllten Vorgängigkeit die allererste Entdeckung des innerweltlichen Seienden zu, weshalb das Verständnis nicht vom Seienden her zur Welt hin, sondern gerade umgekehrt vorgeht. Es gibt nur Verständnis von innerweltlichen bzw. weltmäßigen Seienden, insofern es Weltverständnis gibt, wobei die Weltproblematik innerhalb der Fragerichtung vom Seienden her zur Welt

¹⁹⁰ *SuZ*, 123. Das „Umwillen Anderer“ findet seine Erläuterung im vorliegenden § 8.

¹⁹¹ *SuZ*, 106; *GA* 62, 352; *SuZ*, 57.

hin als All des Seienden oder Gesamtheit aller möglichen Erfahrungsgegenstände und -akte gesprengt wird. Das Weltverständnis und die ontologische Freigabe des Innerweltlichen gemäß der „erschlossene[n] Bedeutsamkeit“¹⁹² als Ausdruck der Wesenseinheit zwischen der *kategorial-ontologischen* Bewandnisganzheit der Zuhandenheit und dem *existenzial-ontologischen* Bewendenlassen der Existenz bzw. Umwillen hat apriorischen Charakter und ist der intentionalen Verhaltung vorläufig. „Welt als Ganzheit ‚ist‘ kein Seiendes, sondern das, aus dem her das Dasein *sich zu bedeuten gibt*, zu welchem Seienden und wie es sich dazu verhalten *kann*“.¹⁹³

Wie steht es um das Mitdaseiende im Spezifischen? Es kann offensichtlich als ein Innerweltliches erfahren werden, insofern es einseitig aus den Sinnbezügen der Bedeutsamkeit verstanden ist, d. h. im betreibenden Horizont eines Um-zu, z. B. ist der Verkäufer da, *um* bei ihm Tabak *zu* kaufen. Das ist freilich nur ein Bruchteil des ganzen Bildes. Denn gemäß seiner Grundverfassung als In-der-Welt-sein hat das Mitdaseiende am Welthorizont wesentlich teil, weil es sich aus seinem eigenen Daseinsmotiv (Umwillen) vollzieht, sodass es die Bedeutsamkeit der deshalb gemeinsamen Welt mitausmacht. Die exegetische Schwierigkeit bezüglich des innerweltlichen Vorkommens eines Mitdaseienden liegt darin, dass es die Seinsweise der Existenz *ist*, weshalb sein innerweltliches Begegnen im Rahmen der Bedeutsamkeit „für sich noch nicht über die Seinsart des Begegnenden“¹⁹⁴ entscheidet. Die Mitdaseienden haben das transzendierende Weltverständnis auf die daseinskonstitutive Welt gemeinsam, aus der das Innerweltliche *als* Innerweltliches entdeckt wird. Das Mitdaseiende *kann* also innerweltlich vorkommen, es *muss* aber notwendigerweise die Welt mitausmachen. „Die Welt, innerhalb deren dieses Seiende begegnet, ist, weil jedes Dasein von sich her als existierendes Mitsein mit Anderen ist, je schon Welt, die der eine mit dem anderen teilt“, ohne dadurch die faktische Verschiedenheit der „Umwelt“ des jeweiligen Einzelnen in ihrer eigentümlichen Rhythmik und Inhalt zu leugnen.¹⁹⁵ Das Mitdaseiende ist ein anderes In-der-Welt-sein, aber es begegnet zunächst *so wie das jemeinige Dasein* aus dem vorontologischen Verständnishorizont der bewandnisbestimmten Besorgungen bzw. Beschäftigungen im Um-zu-Schema, d. h. nicht daseinsmäßig.

¹⁹² *SuZ*, 87.

¹⁹³ *GA* 9, 157.

¹⁹⁴ *GA* 20, 333. Bekanntlich wird in *SuZ* das *innerweltliche* Begegnen des Seienden betont, vgl. dazu *SuZ*, 321.

¹⁹⁵ *GA* 24, 421, 234.

b) Die immanente Grenze der Welt in *Sein und Zeit* angesichts der Interexistenzialität

Nun meldet sich in aller Schärfe das interexistenzielle „*Problem[s]* der Weltlichkeit“.¹⁹⁶ Hinsichtlich der bedeutsamen Weltlichkeit ist deutlich zu sehen, dass der Weltbegriff in *SuZ* vorzüglich anhand der Analyse des umweltlichen Besorgens erläutert wird, ohne jedoch dabei das *volle* Weltphänomen auf den Umgang mit dem Zuhandenen zu reduzieren, wie die Angstanalyse deutlich zeigt. Die Welt in ihrer ontologischen Struktur als Weltlichkeit und diese in ihrer sachlichen Gleichsetzung mit der Bedeutsamkeit ermöglichen es ohne Probleme, das Tun und Lassen mit den innerweltlichen Zuhandenen zu erklären. Zugleich sind sie imstande, die Mitwelt im Horizont des alltäglichen Miteinanderseins in seinem ganz basalen gemeinsamen Besorgen zu begründen, weil die Bedeutsamkeit wesentlich *miterschlossen* und *mitausgemacht* wird. Weltlichkeit bzw. Bedeutsamkeit vermögen die Mitwelt nur insoweit zu erhellen, als in ihr das basale Miteinanderbesorgen die Führung des interexistenziellen Daseinsvollzugs übernimmt. Denn auch wenn man das Mitdaseiende zwar aus der Bedeutsamkeit nicht aber seitens des Um-zu versteht, weil es auf der Seite des Umwillens wesensmäßig und eigentlich stehen muss, bleibt die interexistenzielle Begegnung noch im leitenden Rahmen des Miteinanderbesorgens. Die *vorbereitende* Analyse Heideggers betrifft infolgedessen das besorgende Miteinandersein, sei es eigentlich oder uneigentlich, aufgrund der von ihm deutlich ausgesprochenen, doch nicht ausgewiesenen Interexistenzialität der Bedeutsamkeit und Weltlichkeit. Die maßgebende Permanenz dieses Horizontes in *SuZ* zeigt sich ferner in der Zeitlichkeitsanalyse angesichts der Diskussion über die Transzendenz der Welt ausgehend vom In-der-Welt-sein, wobei den zeitlichen Ekstasen des zukünftigen Auf-sich-zukommens, gewesenen Zurückkommens und gegenwärtigen Begegnenlassens-von die entsprechenden horizontalen Schemata des zukünftigen Umwillens, gewesenen Wovor der Geworfenheit und gegenwärtigen *Um-zu* zugewiesen werden.

Die Weltlichkeit in *SuZ* vermag hingegen ein ausgezeichnetes Miteinander nicht zu integrieren, in dem der betonte Bestimmungsgrund sich nicht primär auf die besorgende Fürsorge, sondern auf eine dem Mitdaseienden direkt orientierte *Fürsorge außerhalb des Miteinanderbesorgens* legt. Einfach und ohne Kompromisse bezüglich der Modalitäten der Un- und Eigentlichkeit: 1. Dass die Mitdaseienden zusammen sind, *weil* sie um ein gemeinsam besorgtes Unternehmen herum ge-

¹⁹⁶ *SuZ*, 76. Heidegger hat nach der Kehre den Weltbegriff als die Weltlichkeit ausdrücklich ergänzt. *Friedrich-Wilhelm von Herrmann*, Die Selbstinterpretation Martin Heideggers ([Diss.] Meisenheim am Glan 1964), 53: „Das, woran in ‚Sein und Zeit‘ die Weltstruktur abgelesen wird, ist das Phänomen der Umwelt. Sie erschöpft aber noch nicht das volle Phänomen der Welt, sondern ist gewissermaßen nur ein Ausschnitt aus dem Ganzen, in dem das Dasein existiert“. Fink erfasst nicht nur diese Schwierigkeit aus seinem akribisch immanenten Sachverständnis (vgl. a. a. O., 100), sondern versucht eigenständig das Weltphänomen als Dimension der An- und Abwesenheit zu ergänzen (vgl. a. a. O., 101).

bunden sind, ist aus *SuZ* vollkommen verständlich, z. B. sind die Kollegen zusammen sich *fürsorgend*, weil sie Philosophie *besorgend* studieren müssen. 2. Dass allerdings auf ein gemeinsames Unternehmen eingegangen wird, *weil* die Mitdaseienden *um* der gegenseitigen Anwesenheit *willen* zusammen sind, ohne dabei den Einheitsgrund des Miteinanders im Betreiben von diesem oder jenem zu finden, ist immanent aus *SuZ* schwierig zu begreifen, d. h. wenn „das andere Dasein ganz und gar nicht primär aus der Welt her, die es besorgt, verstanden [ist], sondern nur aus ihm selbst“.¹⁹⁷ Angesichts der Weltlichkeit drängt sich zu Recht der starke Anschein auf, die Mitwelt sei „seulement le monde commun dans lequel se rencontrent les *Dasein* préoccupés“.¹⁹⁸ Um den von Heidegger verteidigten apriorischen Charakter einer gemeinsamen Teilhabe an „etwas“ verständlich zu machen und zugleich um eine Sprengung der Beschränkung auf die besorgte Welt im Rahmen der Bedeutsamkeit als „Zusammenhang des Um-willen seiner selbst mit einem jeweiligen Um-zu“ und der Weltlichkeit als „ihre Einheit“¹⁹⁹ zu ermöglichen, versuchen wir formal den Transzendenzcharakter des Da-seins zu behalten und das „Woraufhin“ der Transzendenz strukturell zu bewahren. Ihr „Woraufhin“ erfolgt aber nicht mehr als die Weltlichkeit, sondern als die „formalere“ Erschlossenheit des Seins und Entdecktheit des Seienden als Seiendes.

§ 7 Gemeinsame Erschlossenheit des Seins und die ursprüngliche Verständigung

Das Mitdaseiende west in die durchschnittliche Alltäglichkeit hinein entweder 1. als unausdrückliches Worauf der Verweisung aus dem Zeugszusammenhang, 2. als eine nicht gemerkte Anwesenheit aufgrund seiner Selbstverständlichkeit oder 3. als ein aufgemerktes betreibendes In-der-Welt-sein bei der Arbeit oder im Verweilen, 4. mit dem wir uns darüber hinaus in ein Miteinanderbesorgen engagieren können. Diese vier Stufen lassen sich deutlich herausstellen, wenn die Analyse des Miteinanderseins in den gemeinsamen Unternehmungen der besorgten „Welt“ verbleibt, d. h. innerhalb der immanenten Grenzen der zielorientierten Untersuchung in *SuZ* als „eine *erste Kennzeichnung* des Weltphänomens“.²⁰⁰ Wird außerdem die apriorische Gemeinsamkeit der Welt in einem formaleren, nicht auf die besorgte Mitwelt beschränkten Sinne zu erfassen versucht, sodass die Konstellation eines direkt-ausdrücklichen Miteinanderseins bzw. einer nicht besorgenden Fürsorge auch in der gemeinsamen Mitwelt miteingegriffen werden kann, dann muss sich das Blickfeld vor dem Hintergrund des von Heidegger in *SuZ* bearbeiteten Mitseins ausbreiten. Denn „auch das ausdrückliche fürsorgende Erschließen des An-

¹⁹⁷ GA 21, 223.

¹⁹⁸ France-Lanord, Martin Heidegger II., a. a. O., 115.

¹⁹⁹ *SuZ*, 364.

²⁰⁰ GA 9, 155.

deren [erwächst] je nur aus dem primären Mitsein mit ihm“;²⁰¹ d. h. aus den schon behandelten vier Stufen im § 3. Nicht als Annullierung des in *SuZ* Freigelegten, sondern nur als formal umgreifender und integrierende Ausbreitung verstanden, führt Heidegger in seiner Vorlesung vom Wintersemester 1928/29 Folgendes aus: Dem entdeckten Seienden bzw. miterschlossenem Mitdaseienden wird anstatt des besorgten Zuhandenen den Vorrang gegeben; sowie eine gemeinsame Erschlossenheit des Seins anstatt einer Mitwelt bevorzugt wird.

Gemäß dem forschenden Ansatz in der Alltäglichkeit am Leitfaden des hermeneutischen Mitgehens beschränkt sich Heideggers erläuterte Untersuchung vom Mitdasein auf den Bereich vom „*alltägliche[n] Mitsein*“.²⁰² Problematisch bleibt diesbezüglich die mögliche Beschränktheit der Interexistenzialität wegen ihres betonten Rahmens in den eher funktionellen Um-zu-Bezügen der *besorgten* Mitwelt. Sehen wir uns das genauer an. Das Mitdaseiende begegnet immer im Kontext und aus dem apriorischen Horizont einer aufgeschlossenen besorgten Mitwelt, z. B. sprechen wir über Philosophie am Tisch auf dem Stuhl. Diese phänomenologische Einsicht Heideggers ist unbestreitbar, weil das in-der-Welt-seiende Dasein kein weltloses, isoliertes Subjekt ist. Ferner: Die Weltlichkeit ist formal sowohl in der Eigentlichkeit als auch in der Uneigentlichkeit am Spiel, jedoch ihre Sinnbezüge als Um-zu-Verweisungen (Bewandtnis) der Zuhandenheit bei der besorgten Umwelt sind zunächst maßgeblich bezüglich der Begegnung mit dem Mitdaseienden. So kann es *in seinem Sein* unausdrücklich im Rahmen der kategorialen Um-zu-Verweisungen der Weltlichkeit freigegeben und artikuliert werden. Wie bereits gesehen, kann das Mitdaseiende einerseits als zugehöriger *Bestandteil* der Um-zu-Verweisungen verstanden werden, weshalb es nur im Charakter eines innerweltlichen Seienden erschlossen wäre. Das verkennt sein Eigenes als ein daseinsmäßiges Umwillen, dem die kategorial-ontologische Bewandtnisbestimmung nicht zukommt, da es aufgrund seiner Spontaneität die Weltlichkeit mit ausmacht. Aber auch wenn wir andererseits das Mitdaseiende als eigenes Umwillen, das Bewandtnisbezüge freigibt, verstehen würden, würde sich das *Verständnis* immer noch aus dem Horizont der bedeutsamen Weltlichkeit artikulieren, sodass das apriorisch, die volle Existenz daseinsbestimmende Mitsein sich lediglich auf den *besorgenden* Umgang widersprüchlich beschränken würde. Wie ist die akzentuierte *fürsorgte* Mitwelt näher zu verstehen? Diese Frage kann auf der jetzigen Analysestufe formal beantwortet werden, weil die Erläuterung über Un- und Eigentlichkeit in Schuld steht. Heidegger geht in seiner Vorlesung vom WS 28/29 ausführlich auf diese Thematik ein und versucht eine breitere Perspektive anzunehmen, die über die Bedeutsamkeit der *besorgten* Mitwelt hinausgeht. In Anbetracht derer kann nicht nur gesagt werden, die Welt sei eine Mitwelt aufgrund der Mitausmachung

²⁰¹ *SuZ*, 124. „Vorwürfe derart, daß das existenziale Feld des Mitseins mit anderem Dasein unzureichend bearbeitet sei, gehen fehl“ (von Herrmann, Hermeneutische Phänomenologie III, a. a. O., 212).

²⁰² *SuZ*, 117.

der Bedeutsamkeit, sondern es kann aus der gemeinsamen Erschlossenheit des Seins aufgewiesen werden, weshalb es so sein muss.

Das faktische Mitdaseiende kann nicht nur *innerweltlich* begegnen, sondern es ist gemäß seiner ontisch-ontologischen Auszeichnung *weltlich* als In-der-Welt-sein,²⁰³ da es wesentlich an der Welt teilhat. Daher ist die Welt „je schon immer“,²⁰⁴ apriorisch eine Mitwelt. Der augenscheinlich apriorische Charakter verhindert das Missverständnis, das „Mit“ in einem empirischen Sinne umzudeuten, als ob die Mitwelt nur dann gälte, wenn es eine empirische Gesellschaft oder nur ein Miteinanderbesorgen gäbe. Offensichtlich müssen die *Mitdaseienden* an einem Gemeinsamen teilhaben und sich bei einem Seienden versammelt aufhalten können, wenn anders die *apriorischen Mit-Bestimmungen* hermeneutisch-phänomenologisch auf- und ausweisbar sind. Wir Menschen sind „mit-da“²⁰⁵ in der gemeinsamen Weltlichkeit als der einheitlichen Zusammengehörigkeit zwischen einem Umwillen und den Verweisungsbezügen der Zuhandenheit, weil wir uns – nun tritt die erste Erweiterung ein – *im primordialen Spielraum des für alle Mitdaseienden ganz basal gleichzugänglichen unverborgenen Seienden befinden*. Denn „wir teilen uns in die Unverborgenheit des Seienden“,²⁰⁶ d. h. wir befinden uns miteinander in der gemeinsamen Unverborgenheit eines Seienden. Dieser Satz ist eine philosophische Gewitterfront im Vergleich mit der methodologisch beschränkten Mitwelt von *SuZ*, weil das Miteinandersein nicht mehr nur bezüglich eines *besorgten* Zuhandenen, sondern eines *unverborgenen* bzw. *entdeckten* Seienden stattfindet, das über die Weltlichkeit als Bedeutsamkeit hinausreicht. Die erste Stufe der Erweiterung besagt: Die *Mitdaseienden* können sich um ein unverborgenes Seiendes herum „teilen“. Weil das unverborgene Seiende nicht mehr nur ein besorgtes Zuhandenes kennzeichnet, vermag das unverborgene Seiende mit wohl begründetem Recht nunmehr ein faktisches *Mitdaseiendes* zu sein, sodass nun ein gegenseitiges *Sich-„teilen“* zutage treten kann, und zwar „außerhalb“ der besorgenden Fürsorge des besorgenden Daseinsvollzugs. Dadurch ist die grundsätzliche Bahn geöffnet, um ein *Mitdaseiendes* in einem ausgezeichneten fürsorgenden Miteinandersein innerhalb des fundamentalontologischen Horizontes immanent thematisieren zu können.

„Das Sein bei einem Selbigen ist, streng genommen, [...] ein Wesensbestand eines jeglichen Miteinander“,²⁰⁷ wobei ein jegliches Miteinander in einem apriorisch wesentlichen Sinne zu begreifen ist, nämlich als das Mitsein. Die Hinsicht auf ein Selbiges versammelt die Gemeinsamkeit des „Mit“. Das Selbige schließt allerdings eine positive ontisch-ontologische Doppeldeutigkeit in sich ein. Einer-

²⁰³ *SuZ*, 65, 118.

²⁰⁴ *SuZ*, 118.

²⁰⁵ *GA* 24, 426.

²⁰⁶ *GA* 27, 105. Erstens meint „Teilen“ ein Mit-teilen, Teilnehmen, -haben. Zweitens sind „Unverborgenheit“ (*SuZ*, 219; *GA* 21, 7) und „Un-verborgenheit“ (*GA* 80.1, 66) der Fundamentalontologie nicht fremd.

²⁰⁷ *GA* 27, 140.

seits sind wir erst ein faktisches Miteinandersein, weil wir uns auf ein Selbiges (*Seiendes*) beziehen, z. B. dieses Buch da, das wir zusammen lesen. Andererseits vermögen wir uns auf ein selbiges Seiendes zu beziehen, weil wir apriorisch Mitsein sind. Wir sind aber wesentlich Mitsein, weil wir von Hause aus auf das Selbige (*Sein*) je schon bezogen sind, z. B. verstehen wir dieses Buch da als ein innerweltlich-bedeutsames Zuhandenes. Das als „Treffpunkt“ fungierende Selbige kann also ein faktisch anwesendes Seiendes wegen des geteilten Bezugs zum unverborgenen *Seienden* sein, weil – nun tritt die zweite Erweiterung ein – *das Selbige die apriorische Versammlung der Mitdaseienden in der geteilten Erschlossenheit bzw. Unverborgenheit des Seins überhaupt ist*. Diesbezüglich behauptet Heidegger ganz deutlich, dass „zur Erschlossenheit des Seins Gemeinsames und deshalb Anzeige des Mitseins gehört“.²⁰⁸ Ist das der Fall, dann ist es sachangemessen, über die gemeinsame Erschlossenheit des Seins bzw. Seinerschlossenheit zu sprechen, weil diese immer ein geteiltes Selbiges ist, das das „Mit“ im Mitsein sinnvoll macht. Daraus ergibt sich, dass die Bezeichnung des Da-seins als Mitsein letztendlich im gemeinsamen Wesensbezug zur Erschlossenheit des Seins verwurzelt ist. Versuchen wir diesen zirkelhaften Zusammenhang zu rekonstruieren: 1. Durch einen hermeneutisch-phänomenologischen Rückgang aus dem Mitsein ist die gemeinsame Erschlossenheit als sein apriorischer Grund gewonnen: *Mitsein aus Sein als „ratio essendi“*. 2. Die gemeinsame Erschlossenheit wird freilich dank des gemeinsamen Seinsverständnisses zugänglich, sofern wir alle Seiendes als Seiendes verstehen: *Sein aus Seinsverständnis als „ratio cognoscendi“* des Seins und des darin ausgemachten Mitseins. 3. Das Seinsverständnis ist aber die Grundbestimmung vom Da-sein qua Mitsein: *Seinsverständnis aus Da-sein/Mitsein* – und so kreist der hermeneutische Zirkel. Zwar vermag das Phänomen des Mitseins, wenn es in seinem thematisch eigenen Einzelbereich verbleibt, sich selbst nicht zu begründen, aber interessenterweise sowenig das Da-sein. Denn dieses wird als solches aus seinem Bezug zur *Erschlossenheit des Seins* überhaupt wesensbestimmt. Genauso legitimiert sich das Mitseinsphänomen nur aus der apriorischen Teilhabe an der gemeinsamen Seinerschlossenheit. Das Da-sein und das Mitsein, die dasselbe mit je verschiedener Akzentuierung bezeichnen, kommen angesichts ihrer philosophischen Begründung und begrifflichen Rechtfertigung in der (gemeinsamen) Erschlossenheit des Seins zusammen. Daraus wird vollkommen einsichtig, dass „das Grundphänomen der Erschlossenheit sich nicht vom menschlichen Selbst her bestimmt, sondern daß umgekehrt das Selbst sich von der Erschlossenheit her bestimmt“,²⁰⁹ wie von Herrmann vortrefflich behauptet.

Die gleichentdeckenden Mitdaseienden beziehen sich auf das „für uns offenbar“²¹⁰ liegende Seiende, sodass ein zusammen Zugehen auf das betreffende

²⁰⁸ GA 27, 139. So wird hier argumentativ-systematisch gezeigt, was ausgehend von den Liebesbriefen Heideggers an Arendt sagbar ist: „Ils sont ensemble [...] parce qu'ils prennent ensemble part à l'ouverture“ (*France-Lanord*, Martin Heidegger II., a. a. O., 118).

²⁰⁹ von Herrmann, Subjekt und Dasein, a. a. O., 34.

²¹⁰ GA 27, 101.

Seiende zustande kommen kann. Das Seiende muss daher schon vorontologisch entdeckt sein *als* irgendwie so oder so *seiend*, womit die Mitdaseienden vor allem seinsbezogen und erst deswegen intentional (nicht kognitiv, volitiv oder ästhetisch) einverstanden sind. Das Verhalten zum selbigen Seienden ist nicht nur möglich aufgrund des Mitseins in der gemeinsamen Erschlossenheit des Seins, sondern zugleich wegen der *ursprünglichen Verständigung hinsichtlich dessen, was irgendwie Sein und somit Seiendes ist*, die im vortheoretisch alltäglichen Existieren sich unmittelbar zeigt. Wegen dieser gemeinsamen, basalen und fast trivialen Verständigung angesichts des „Dieses oder jenes *ist*“ kann das Seiende von (mindestens) zwei Mitdaseienden entdeckt werden und Korrelat für das gemeinsame intentionale Verhalten werden. Demzufolge kann sich ein faktisches Wir im gemeinsamen Aufenthalt bei demselben Seienden etablieren,²¹¹ z. B. im Gespräch über ein *Buch* oder eine *These*. Die gemeinsame Erschlossenheit des Seins (Mitsein) und die gemeinsame Entdeckung eines unverborgenen Seienden (Miteinandersein) ermöglichen als *primordiale Sinn dimension der Existenz* die Herausarbeitung des abgeleiteten Miteinanderbesorgens in der Mitwelt als hinter- oder vordergründige *Sinn dimension der Alltäglichkeit*. Zusammengefasst: 1. Die Möglichkeit des Zusammenbesorgens von *Zeugen* gründet in der gemeinsamen Entdeckung von *Seienden*. 2. Die Möglichkeit der besorgten *Mitwelt* und der *Weltlichkeit* qua Bedeutsamkeit wurzelt letzten Endes in der gemeinsamen Erschlossenheit von *Sein*. Aufgrund dessen ist die *methodologische* Beschränkung des interexistenzialen Gemeinsamkeitsgrundes in *SuZ* auf die eher besorgte Mitwelt überschritten. Heidegger behauptet in *SuZ*: „Geteilt‘ wird das gemeinsame sehende *Sein zum Aufgezeigten*, welches Sein zu ihm festgehalten werden muß als In-der-Welt-sein, in *der Welt* nämlich, aus der her das Aufgezeigte begegnet“.²¹² Das in *SuZ* Gemeinte „aus der Welt her“ besagt nun im Lichte der *GA 27* „aus der Erschlossenheit des Seins überhaupt her“.

Weil die Mitdaseienden wesentlich in einer Teilhabe an der *apriorisch interexistenzialen* Erschlossenheit des Seins existieren (zweite Erweiterung), sind sie gleichursprünglich imstande, ein Seiendes in seinem Sein zu verstehen und somit sich *faktisch interexistenziell* in einer wechselseitigen Begegnung beim je entdeckten Seienden oder, da es nicht mehr ein besorgtes Seiendes ist (erste Erweiterung), einfach *miteinander* zu verhalten. Bildlich gesagt: Nur weil wir im Voraus unter demselben Licht mitexistieren, können wir eventuell faktisch einander sehen. Kraft dieser wesentlichen Teilhabe steht das Dasein immer in der Möglichkeit, in das gelichtete Gebiet von Offenbarkeit eines anderen Mitdaseienden einzutreten (potenziell), d. h. „daß jederzeit in es – als offenbares – anderes Dasein treten kann“,²¹³ mit dem wir *uns* „teilen“ oder mit dem wir ein gemeinsam entdecktes Seiendes „teilen“ können – ohne dass immer und notwendig ein Mitdaseiendes

²¹¹ Vgl. dazu *GA 27*, 97.

²¹² *SuZ*, 155.

²¹³ *GA 27*, 135.

leibhaftig in der umweltlichen Umgebung oder intentional im Gedanken anwesend sein müsste (aktuell). Denn die dem Da-sein wesentlich zugehörige Offenbarkeit von Seienden „heißt: sie mitteilen mit Seienden seinesgleichen“.²¹⁴ Erstens meint das „Mitgeteilte“ die apriorisch gemeinsame Erschlossenheit des Seins als Grund der Offenständigkeit des Da-seins und der Offenbarkeit des gleichzugänglichen Seienden als Seiendes. Zweitens bringt in der faktischen Begegnung jedes Dasein seine eigene Offenbarkeitssphäre, sodass mit den anderen Daseienden ein Überlappen der jeweiligen Offenbarkeitssphären zustande kommt. D. h. das Mitdasein wird nicht *entdeckt*, sondern nur *miterschlossen*, weil es als Da-sein seine eigene Erschlossenheit aufbewahrt. Das Dasein, „sofern es ist, [bringt] ein Da mit sich und als ein Da Mitbringendes notwendig so in den Umkreis des anderen tritt“,²¹⁵ um aus der apriorisch geteilten Erschlossenheit des Seins sich faktisch-aktuell miterschließen zu können. Ein Beispiel kann diese abstrakte Angelegenheit veranschaulichen: Jedes Dasein hat seine eigene Fackel, deren Licht jedoch genau desselben Ursprungs ist (gemeinsame Erschlossenheit), aufgrund dessen können alle leuchtende Fackel sich gegenseitig jeweils aktuell beleuchten (Mitbegegnung) und *sich* „mitteilen“.

Das aktuelle „Miteinandersein bei Seiendem ist Sichtteilen in die Unverborgenheit (Wahrheit) des betreffenden Seienden“,²¹⁶ während das Mitsein das apriorische „Sichtteilen“ in die Unverborgenheit bzw. Erschlossenheit des Seins überhaupt bezeugt. Das betreffende Seiende kann beliebiges sein, auch das Mitdaseiende selbst als die *gegenseitige* Erschlossenheit *beider* im *Sich-„teilen“*; z. B. in einem liebevollen Gespräch. Doch das geschieht immer bei den jetzt nicht als Bestimmungsgrund der Begegnung besorgten Seienden, sei es bei einem Glas Wein oder einem Buch, die im Bedeutsamkeitssphäre der besorgten Mitwelt vorkommen. Auch in der erweiterten Mitwelt als gemeinsame Erschlossenheit des Seins geht es niemals um zwei isolierte und von der Umwelt abgeschiedene Menschen, die irgendwann in die Umwelt hineinspringend gelangen. Diese notwendige Integrierung in einer faktischen Umwelt besagt nicht, das Mitdaseiende sei durch die Zeuge der Umwelt vermittelt.²¹⁷ Mit Bezug auf die GA 27 wird eine zustimmende Modifikation dieser alten und verfestigten Vermittlungsthese verjüngt.

Dieser Vermittlungsthese gemäß wäre das faktische Mitdaseiende nicht mehr durch das Zeug oder die „Welt“ vermittelt, sondern merkwürdigerweise durch die Unverborgenheit (Wahrheit) des Seins überhaupt: „Das Gemeinschaftliche [liegt] in einer beidseitigen Teilhabe am Unverborgenen [...] Das Mitsein gründet also im Sein bei einem Dritten, das beiden gemeinsam ist [...] Dasein begegnet dem Anderen nicht direkt, von Angesicht zu Angesicht, sondern ist dem Nächsten nah über

²¹⁴ GA 27, 138.

²¹⁵ GA 27, 137.

²¹⁶ GA 27, 106. GA 27, 110: „Wahrheit ist demnach konstitutiv für die Struktur des Miteinanderseins als einer wesentlichen Seinsart des Daseins“.

²¹⁷ Vgl. Löwith, *Das Individuum*, a. a. O., 146; Dagegen *Uscatescu Barrón*, a. a. O., 209; *Rodríguez*, *Resolución y alteridad*, a. a. O., 43; *Michalski*, a. a. O., 191.

den Umweg des ‚Fernsten‘, der Wahrheit“.²¹⁸ Darin liegt Mehreres durcheinander. Erstens bleibt die Auslegung Tömmels halbwegs auf der von ihr zitierten Seite 110 der *GA 27*, die noch methodologisch absichtlich einer thematischen „Unbestimmtheit“²¹⁹ unterstellt ist, weil das Augenmerk noch nicht auf die zu erreichende gemeinsame Erschlossenheit des Seins und das faktisch gegenseitige *Sich-„teilen“* gelenkt wird, sondern einleitend und beispielhaft auf das triviale Miteinandersein bei der Kreide *als* Kreide. Zweitens verkennt Tömmel die sachliche Unhaltbarkeit eines angeblichen Fundierungszusammenhangs zwischen Mitsein und Sein-bei. Obwohl Heidegger in der thematischen Durchführung des Gedankengangs mit dem einfacheren Sein-bei schrittweise anfangen muss – genau wie in *SuZ*, „[haben] im Wesen des Daseins Sein bei Vorhandenem und Miteinandersein keinen Vorrang vor einander [...] sie sind gleichursprünglich“.²²⁰ Drittens unterscheidet sie nicht zwischen ontischem Unverborgenem (Seiendem) und ontologischer Unverborgenheit (Sein) in ihrer untrennbaren Zusammengehörigkeit.²²¹ Deshalb neigt sie irrtümlicherweise dazu, die Unverborgenheit als ein hypostasiertes $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma\ \tau\acute{\rho}\iota\tau\omicron\nu$ zu begreifen, wodurch die nicht als Mitsein konzipierten Menschen sich irgendwie nachträglich verbinden sollen. Die Unverborgenheit des Seins konstituiert jedoch nicht ein drittes Prinzip, das als Fundierungsort die Offenheit des Da-seins und die Offenbarkeit des Seienden von außen her irgendwann verbindet. Dieses Thema verlangt eine ausführliche Erläuterung des Seinsverständnisses, das die Erschlossenheit des Seins überhaupt aufschließt, worauf wir im nächsten Paragraphen eingehen. Fürs erste sei vorläufig gesagt, dass die Offenheit bzw. Erschlossenheit (Da) im Da-sein *als* die „Erschlossenheit des Seins“²²² überhaupt zu begreifen ist, in der wir uns geworfen befinden und die im seinsverstehenden Da-sein aufgeschlossen wird. Das Da-sein wird als ein solches aufgrund seines wesentlichen Bezugs zur mitgänglich-vorgängigen Erschlossenheit bzw. Da des Seins bestimmt. „Dieses Seiende, das wir nicht ohne Grund Da-sein nennen, läßt, sofern es existiert [...] in und durch sein Sein dergleichen wie ein ‚Da‘ erst sein“.²²³ Das Da-sein ist aber wesentlich Mitsein. Demzufolge ist die Erschlossenheit des Seins kein Einzelbesitz, sondern notwendig eine *apriorisch geteilte* Erschlossenheit, die *im* Seienden *aktuell teilbar* ist. Viertens resultiert die von ihr verteidigte Unmöglichkeit der Begegnung von Angesicht zu Angesicht aus den vorhergehenden Missverständnissen.

²¹⁸ Tömmel, „Wie bereit ich’s, daß Du wohnst im Wesen?“, a. a. O., 348. Levinas, Totalität, a. a. O., 65: „Die These, daß das *Seiende* sich nur in der Erschlossenheit des Seins enthüllt, besagt, daß wir niemals beim Seienden als solchem, bei ihm direkt sind“; so auch Radomír Rozbroj, Gespräch. Die zwischenmenschliche Problematik im Spätwerk Heideggers ([Diss.] Würzburg 2008), 216. Weil seine Forschung sich exklusiv der seinsgeschichtlichen Blickbahn widmet, wird sie nicht einer Auseinandersetzung unterzogen. Dieselbe irrtümliche Ansicht der Welt als hypostasierte „dritte Instanz“ in Cristina Lafont, Sprache und Welterschließung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers ([Diss.] Frankfurt am Main 1994), 52.

²¹⁹ *GA 27*, 111.

²²⁰ *GA 27*, 118; vgl. auch *GA 24*, 421.

²²¹ Vgl. dazu *GA 27*, 132.

²²² *GA 27*, 139; vgl. ferner *SuZ*, 147.

²²³ *GA 27*, 136.

Denn Heideggers Analyse fängt in den alltäglich mehrschichtigen Begegnungen schrittweise an, um dadurch die ontologischen Möglichkeitsbedingungen der voraussetzungsvollen und erst zu qualifizierenden „Ich-Du-Beziehung“²²⁴ freilegen zu können, da diese auf der interexistenzialen Verflechtung der Erschlossenheit des Seins und des Da-seins als Mitsein beruht, in denen jede faktisch-interexistenzial oberflächliche oder intime Verhaltung Fuß fasst. Denn Dasein kommt nicht für sich isoliert ohne ein gemeinsames Offenheitsfeld für den Lebensvollzug vor, um danach mittels eines dritten Prinzips „den Überschritt über sich selbst hinaus zu Anderen“²²⁵ zu vollziehen.

Fassen wir zusammen: Im Lichte der *ursprünglichen Verständigung* über das gemeinsam *unverborgene Seiende* aufgrund der *gemeinsamen Unverborgenheit bzw. Erschlossenheit* des Seins überhaupt ist die Möglichkeit einer ausgezeichnet fürsorgenden Ich-Du-Beziehung als ein *Sich-„teilen“* freigelegt und das Miteinanderbetreiben in der besorgten Mitwelt von *SuZ* immanent-systematisch erweitert. Denn diese macht von sich aus nicht die allererste Offenheit des Da-seins und die Offenbarkeit des Seienden aus. Das Zusammenbesorgen in der Mitwelt impliziert schon das Miteinandersein, dieses das Mitsein und dieses wiederum die gemeinsame Erschlossenheit des Seins: Wir vermögen uns in Bezug zu einem selbigen Zuhandenen zu verhalten, sofern das sich zeigende Seiende im Voraus *als irgendwie Seiendes* vor der gemeinsamen Verhaltung vorverstanden ist. Denn „auf Grund möglicher Verständigung gelingt es überhaupt, daß ein einheitlicher Tatbestand für mehrere in seiner Einheitlichkeit zugänglich gemacht werden kann“.²²⁶ Nun, die gemeinsame Erschlossenheit des Seins ist zugänglich und die ursprünglich-vorontologische Verständigung über das Seiende vollziehbar dank des vorontologischen Seinsverständnisses, weil dieses das Verständnis des Seienden als Seiendes begründet. In ihm ist der einheitsgebende Boden aller bisher erörterten Phänomene zu finden, weshalb das Seinsverständnis das leitende Thema dieses Kapitels sachlich abschließt, d. h. die ontisch-ontologische Begründung der Interexistenzialität im Da-sein.

²²⁴ GA 27, 145.

²²⁵ GA 24, 426.

²²⁶ GA 17, 28. Die These über das ursprüngliche „Einverständnis“ über syntaktische Normen, grammatische Regeln und Wortbedeutungen, behalten im vollen Sinne ihr Recht, vgl. *Gadamer, GW 2*, 465. Deshalb heißt es nach der Kehre, aber im übereinstimmenden Sinne: „Einverständnis bezieht sich [...] nicht nur auf die Menschen unter sich, sondern zugleich und stets auch auf die Dinge, zu denen sie sich verhalten“ (GA 6.I, 520). Objektive Aussage und Übereinstimmung werden von Heidegger nicht abgelehnt (vgl. dazu *SuZ*, 34, 215, 226, 316), setzen aber die *Wahrheit als Erschlossenheit bzw. Unverborgenheit in einer gemeinsamen Welt* schon voraus, aus der her allererst ein Seiendes sich enthüllen bzw. entdeckt werden kann.

Exkurs: Die artikulierende Rede und ihre Verweltlichung in der Sprache

In der Fundamentalontologie im Allgemeinen und in *SuZ* im Besonderen spielen Rede und Sprache eine sachliche Nebenrolle. Heidegger ist offenbar noch nicht unterwegs zur Sprache. Die Passagen über die Rede und Sprache können nicht für die Erweiterung der bedeutsamen Weltlichkeit zu Hilfe gerufen werden, weil die Rede als das „*existenzial-ontologische Fundament der Sprache*“²²⁷ sich nachdrücklich auf die Weltlichkeit und das besorgende Miteinandersein bezieht. Sie bleibt in diesen methodologisch eingeschränkt. Wie sieht aber die interexistenziale Rede skizzenhaft aus? Die Rede „[mitkonstituiert] die Erschlossenheit des In-der-Welt-seins“, sodass sie „in ihrer eigenen Struktur durch diese Grundverfassung des Daseins vorgebildet ist“.²²⁸ Das Da-sein ist wesentlich durch sein Mitsein charakterisiert. Infolgedessen hat seine Grundverfassung als In-der-Welt-sein zugleich den Charakter des Mitseins. Erfolgt die Erschlossenheit des In-der-Welt-seins in der Artikulation der Rede und ist das In-der-Welt-sein gleichzeitig als Mitsein zu begreifen, dann ist weiter eine innere Folge zu ziehen, nämlich dass die redefhafte Artikulation interexistenzial ist. Andererseits „[ist] Reden das ‚bedeutende‘ Gliedern der Verständlichkeit des In-der-Welt-seins, dem das Mitsein zugehört“²²⁹ wobei Verständlichkeit als Verstehbarkeit des innerweltlichen Seienden die existenziale „*Bedeutsamkeit*“ meint,²³⁰ die in der Rede artikuliert ist. Macht das Mitsein, wie wir schon wissen, die weltlich erschlossene Bedeutsamkeit mit aus, die deshalb interexistenzial ist, und ist die Rede die interne Artikulation der Bedeutsamkeit, dann ist die Rede notwendig interexistenzial, weil die artikulierende Rede logisch „später“ der artikulierten Bedeutsamkeit folgt.²³¹

Die Rede als Artikulation der (inter)existenzialen Bedeutsamkeit gliedert die befindlich-verstehende Erschlossenheit des In-der-Welt-seins in einem jeweiligen Bedeutungsganzen, aus dem das faktisch entdeckende Begegnenlassen des bewandtnisbestimmten Zuhandenen erfolgt. Von der Sorgestruktur her gesehen, betrifft die Rede die Gliederung der erschließenden Erschlossenheit (erstes und zweites Moment der Sorge), die Sprache dagegen die Entdeckung (drittes Moment

²²⁷ *SuZ*, 160. Eine nähere Diskussion über die Rede/Sprache findet in § 22 b) statt.

²²⁸ *SuZ*, 162. Sie ist primär nicht als Zeichensystem oder informative Tätigkeit zu erfassen. Zu einer knizsen Erläuterung vgl. *Mariana Leconte*, *Mundanidad, significatividad y habla. Dimensiones proto-lingüísticas de la significación en Ser y Tiempo*, in: *Agora – Papeles de Filosofía* 33 Nr. 2 (2014), 155–165.

²²⁹ *SuZ*, 161. So ist der Vorwurf eines angeblich „*methodischen Solipsismus*“ (*Ebeling*, a. a. O., 28) wegen der „fundierende[n] Kommunikationslosigkeit“ des Daseins als „eines Subjekts ohne Kosubjekt“ (*ibid.*, 30) auch im Rahmen der Rede (nicht nur des Mitseins als Strukturmoment) gründlich überwunden.

²³⁰ *SuZ*, 87.

²³¹ Von Herrmann (*Subjekt und Dasein*, a. a. O., 158–161, 192) hat zum ersten Mal die interexistenziale Dimension der Rede/Sprache in *SuZ* berücksichtigt; cf ferner *Brandner*, a. a. O., 236; *Michalski*, a. a. O., 200.

der Sorge). Diese Einteilung darf nicht modular begriffen werden, weil die *verständene Gliederung der Bedeutsamkeit* (Rede) immer mit dem *ausgelegten Offenbarmachen des Bedeutungsganzen* (Sprache) zusammenhängt. Aus diesem Grunde ist in *SuZ* (mindestens) das Innerweltliche sprachlich bestimmt, sofern seine Entdeckung in der worthaft-auslegenden Sprache als „*weltliche Seinsart*“²³² der artikulierenden Rede geschieht, die die Erschlossenheit für die Entdeckung schon kohärent gliedert hat. Die Entdeckung des Seienden wird in der Verlautbarung zu Wort gebracht, weil die Sprache die „Hinausgesprochenheit der Rede“²³³ ist. Sogar im elementarsten Zusammenbesorgen ist eine sogenannte Privatsprache gründlich abzulehnen. Die Rede als interexistenziale Artikulation der Erschlossenheit in der Befindlichkeit und im Verstehen muss jeder Entdeckung des Seins bei und somit jeder Intentionalität vorangehen. 1. Die auf ein entdecktes Korrelat des Sich-verhaltens *ausgerichtete Intentionalität* setzt 2. die *sprachliche Entdeckung* des innerweltlichen Seienden voraus, diese impliziert die Erschlossenheit der Bedeutsamkeit bzw. Weltlichkeit, und diese wird 3. vom Mitsein mitkonstituiert bzw. durch die *interexistenziale Rede* artikuliert.²³⁴ Steht das apriorische Mitsein im Wesensbezug zur Rede, dann ist konsequent das existenzielle Miteinandersein auf die Sprache zu beziehen, weil das Dasein „als solches *gleichursprünglich das Sprechendsein und das Miteinandersein* [hat]“²³⁵ Auf diese Thematik gehen wir später ein.

§ 8 Ursprungsquelle der Interexistenzialität im Faktum des Seinsverständnisses

Aus einer skeptischen Haltung kann über das Vorangehende gefragt werden: „Welche Struktur und welche Beziehungen sind vorausgesetzt, damit ich sehe, daß ein Mensch mich ansieht, oder höre, daß ein Anderer zu mir spricht?“²³⁶ Die grundlegende Antwort, worum es Heidegger immer geht, liegt im „Grundfaktum“²³⁷ vom vorontologischen Seinsverständnis als ontisch-ontologischer Mittelachse der Interexistenzialität. Seine allumfassende Bestimmung von jeder theoretischen,

²³² *SuZ*, 161.

²³³ *SuZ*, 161.

²³⁴ Sei es nachdrücklich die Weltlichkeit (*SuZ*) oder auch die Erschlossenheit des Seins (*GA 27*). Deswegen ist es nicht zuzustimmen, dass „Heidegger eine eher monologische Verstehenskonzeption entwirft“ (*Ruchlak*, a. a. O., 79). So ist auch der Vorwurf unhaltbar, dass „entscheidend ist, daß ‚Welt‘, ‚Leben‘ und ‚Sprache‘ selbst solche Interexistenziale par excellence sind“ (*Rentsch*, Interexistenzialität, a. a. O., 150) oder dass es ausschließlich die besorgte Welt gibt und erst dann „eine intersubjektiv geteilte Sprache“ kommt, welche die an sich schlechte Öffentlichkeit konstituiert, sodass kein Gespräch stattfinden kann (*Tietz*, a. a. O., 57), weil das Miteinander als solches uneigentlich ist (*ibid.*, 81, 82). Vgl. hierzu *GA 18*, 50.

²³⁵ *GA 18*, 64.

²³⁶ *Peperzak*, *Der Andere*, a. a. O., 203.

²³⁷ *GA 80.1*, 169.

praktischen und poetischen Verhaltung überhaupt zeigt eindeutig seine Unbeschränktheit bezüglich der Weltlichkeit qua Bedeutsamkeit, sodass es die vorgeschlagene Interpretationslinie angesichts der breiteren und nicht auf die besorgte Mitwelt eingeschränkten Erschlossenheit des Seins überhaupt umgreift. Der begangene und zu begehende Gedankengang skizziert sich wie folgt: 1. Ist das vorontologische Seinsverständnis als „Urtranszendenz“²³⁸ die Gewähr des apriorischen Bezugs zum Sein als Sein, 2. bestimmt sich daraus die mitgängige Entdeckung des Seienden als Seiendes, 3. bezieht sich darauf die ursprüngliche Verständigung zwischen Mitdaseienden, 4. beruhen die phänomenalen Mit-Bestimmungen des Da-seins in der apriorischen Teilhabe an der im Seienden jeweils konkretisierten gemeinsamen Erschlossenheit des Seins überhaupt als *seinsbetontes* Ursprungsfeld der Interexistenzialität, 5. ist allerdings die gemeinsame Erschlossenheit des Seins im vorontologischen Seinsverständnis aufgeschlossen und zugänglich, 6. dann ist dieses die *daseinsbetonte* Ermöglichung der Interexistenzialität.

a) Die Miterschlossenheit aus der Verflechtung zwischen Mitsein und Seinsverständnis

Im vorhergehenden Paragraphen wurde gesehen: Das existenziale Mitsein ist aus dem Sein als der gemeinsamen Erschlossenheit philosophisch gewonnen und phänomenologisch ausgewiesen, in der alle Menschen, insofern sie Menschen sind, je schon immer existieren. Ist allerdings das Sein erst aus dem Seinsverständnis zugänglich, dann ist das Mitsein auf das Seinsverständnis wesensbezogen, weil die gemeinsame Erschlossenheit des Seins einfach darauf beruht, dass jedes Dasein als ein solches imstande ist, Seiendes als Seiendes zu verstehen, worin die gegenseitige Miterschlossenheit der Mitdaseienden *in ihrem Sein* begründet ist. Darauf konzentrieren wir uns jetzt. Noch einleitend und einen Überblick gebend lässt sich sagen, dass die „Erschlossenheit des Mitdaseins Anderer“ oder noch genauer die „*Miterschlossenheit* des Daseins Anderer“²³⁹ ihre hermeneutisch-phänomenologische Grundlage und ihre vorontologische Vollziehbarkeit in sie begründenden Faktum des Seinsverständnisses findet. Was meint Heidegger mit der *Miterschlossenheit*? Es ist wichtig vor Augen zu halten, dass das Mitdasein ohne Perspektivität – einfach als Da-sein – für sich selbst eigenständig erschlossen ist. Das sich vorontologisch *als* Seinkönnen verstehende bzw. erschließende Mitdaseiende hält sein eigenes Sein aufgeschlossen und verhält sich in seinem Existenzvollzug zu sich selbst. In diesem Sinne ist es von einem anderen Dasein vollkommen unabhängig,

²³⁸ GA 26, 20. Je nachdem das In-der-Welt-sein oder das Seinsverständnis thematisch betont wird, sind beide als „*Wesen der Transzendenz*“ (GA 24, 426), „Urtranszendenz“ oder „ursprüngliche Transzendenz“ (GA 26, 170) zu bestimmen. Der „transzendente Horizont“ wurde nach der Kehre abgewiesen aufgrund seiner vermeintlich vergegenständlichenden Tendenz, vgl. dazu GA 13, 55; GA 14, 35; GA 65, 218, 250.

²³⁹ SuZ, 123; GA 20, 328.

und zwar angesichts seines *als* so oder so erschlossenen Seins, nicht wie z. B. eine Rose als solche oder das Meer als solches, einfach weil diese nicht vermögen, sich selbst und die anderen „Dingen“ *als* Seiendes zu verstehen. Im Unterschied zu den nichtdaseinsmäßigen Seienden kommt dem Mitdaseienden die Auszeichnung zu, seine eigene vollzugshafte Erschlossenheit mit sich zu bringen, weil es ein seinsverstehendes Seiendes ist. Dass es aber *als* Mitdasein *miterschlossen* wird, ist erst möglich wegen der faktischen Anwesenheit eines anderen Menschen und seines Seinsverständnisses, sodass z. B. beide sich gegenseitig *miterschließen* können. Das „Dasein als solches ist von sich aus erschlossen. Es wird nicht erst unverborgen dadurch, daß ein anderes Dasein es der Verborgenheit entreißt [...], bzw. es bringt seine Unverborgenheit gleichsam mit sich“.²⁴⁰ Diese phänomenale Tatsache stimmt vollständig mit den erläuterten Charakteren der jemeinigen Existenz als *eigenständige* Selbsterschlossenheit überein, dank der jemand *sich* in einer Fremdbezogenheit befinden kann. Denn die Miterschlossenheit besteht offensichtlich aus zwei selbsthaften und zugleich fremdbezogenen „Erschlossenheiten“.

Obwohl das eher vermögenartige Seinsverständnis das strukturelle Mitsein theoretisch zu begründen vermag, andernfalls wäre dieses eine bloß thetische Behauptung, ergibt sich eine *sachliche* Gleichursprünglichkeit zwischen den beiden im Zusammenhang der Miterschlossenheit: „Die zum Mitsein gehörige Erschlossenheit des Mitdaseins Anderer besagt: im Seinsverständnis des Daseins liegt schon, weil sein Sein Mitsein ist, das Verständnis Anderer“.²⁴¹ Diese entscheidende und schwierige Textstelle wird nur dann vollkommen verständlich, wenn wir die hermeneutisch-phänomenologische Bewegung des mit dem vortheoretischen Vollzugssinn mitgehenden Gedankengangs Heideggers berücksichtigen. Denn durch die nicht vergegenständlichende Auslegung, indem sie sich in den Vollzugssinn des alltäglichen Miteinanderseins „versetzt“, wird das apriorische Mitsein freigelegt, um alsbald das darin integrierte interexistenziale bzw. fremdbezogene Seinsverständnis offenzulegen. Dieses Seinsverständnis ist wesentlich interexistenzial und fremdbezogen, weil die Mitdaseienden in der vortheoretischen Alltäglichkeit unmittelbar und „ohne Weiteres“ miterschlossen sind, indem sie immer als so oder so seiend verstanden werden. D. h. die zugleich vom Seinsverständnis und Mitsein ermöglichte Miterschlossenheit der Anderen ist interpretierend aus dem *operativen* Seinsverständnis vollziehbar und *strukturell* im Mitsein angesiedelt. Ist einerseits das vorontologische Seinsverständnis das Grundfaktum der Existenz, ist in ihm die vortheoretische Miterschlossenheit eines möglichen Mitdaseins integriert, bekundet sich daher die interexistenziale Grunddimension als Konstituens dieses Grundfaktums, dann ist es schlechthin richtig zu folgern, dass „no puede, pues, la alteridad ser situada en un lugar más fundamental“.²⁴²

²⁴⁰ GA 27, 130.

²⁴¹ SuZ, 123.

²⁴² Rodríguez, Resolución y alteridad, a. a. O., 43. Brandner (a. a. O., 191) bemerkt diesbezüglich ganz richtig, dass „der Begriff eines ‚einzigen Menschen‘ in strengem Sinne selbstwidersprüchlich wäre“.

Wie spielt sich andererseits das Seinsverständnis des Da-seins qua Mitsein in der konkreten Miterschlossenheit eines vorfindlichen Miteinanderseins ab? Wenn das Dasein sich selbstverständlich zu den Mitdaseienden im faktischen Miteinander verhält, dann ist eine solche Verhaltung notwendigerweise von einem vorontologischen Verständnis des Seins des Mitdaseienden irgendwie angeführt, weil dieses vorgängig in seinem Sein *als* so oder so seiend hereinbricht. Man könnte erwidern: „Vordem aber muß der Andere sich mir als Anderer dargestellt haben“.²⁴³ Man sehe also durch die sinnliche Wahrnehmung gemäß antizipierenden Vorurteilen soziologischer Prägung jemand primär als Mann, Frau, Herr, Knecht, schön, unschön usw. Solche Auffassungen sind sachlich gesehen abgeleitet, weil sie aus dem reflexiv-theoretischen Primat einer abstandnehmenden Wahrnehmung und einem unausdrücklich vorausgesetzten Wahrnehmungsding ausgehen und somit die vortheoretische Alltäglichkeit und das alltägliche Erleben des Miteinanders überspringen.

Das fundamentalontologisch Entscheidende ist, dass das Dasein ein Mitdaseiendes *als* Seiendes irgendwie im vorontologischen „Verstehen [...] als Erschließen“²⁴⁴ anwesen lässt. Als logischer nicht modular-chronologischer Vorgang meint dies: Zuerst wird das *Sein* im Mitdaseienden bzw. dieses aus dem Sein vorontologisch verstanden („*Sein* ist/gibt es“) und so das Mitdaseiende *als Seiendes* vollzugshaft miterschlossen („dieses *ist*“), danach eventuell als Mann, Frau, „*als* ein Freund“ oder „*als* ein Fremder“ („*es* ist so und so“).²⁴⁵ Bevor sich ein Mitdaseiendes mir *als* gleich oder *als* ungleich präsentiert, ist der phänomenale Tatbestand zu eruieren, dass es sich überhaupt als Seiendes präsentiert. Diese ontologische Erläuterung betrifft auch den sachlichen Kern des folgenden Einwandes: Die Mit-Problematik wird „am Modell meiner Beziehung zum Anderen vorgestellt und nicht am Modell der Beziehung des Anderen zu mir“.²⁴⁶ Vor jeder Thematisierung eines Anderen in seiner Andersheit, der in seiner Fremdheit zuvorkommt, sodass er „in meinen Weltentwurf einbricht und ihn derart bestimmt“,²⁴⁷ muss er auf der grundsätzlichen Ebene der existenzial-ontologischen Möglichkeitsbedingungen schon *als Seiendes* erschlossen sein und unvermeidlich in Bezug auf eine jemeinige Existenz, aus der erst die nötige perspektivische Instanz für eine sinnvolle Andersheit ausgemacht wird. Die Verwechslung der ontischen mit der ontologischen Ebene muss vermieden werden.

Um dem *spezifischen* Verständnis des anderen Menschen *als Seiendes* einen sicheren und systematisch gestützten Boden im Horizont der Seinsfrage Heideggers zu verschaffen, ist es geboten, zuvorderst das allgemeine Verständnis des Seienden als Seiendes ins Auge zu fassen, in dem der spezifische Fall der Interexistenzial-

²⁴³ Peperzak, Der Andere, a. a. O., 209.

²⁴⁴ SuZ, 144.

²⁴⁵ GA 80.1, 91.

²⁴⁶ Theuissen, Der Andere, a. a. O., 168.

²⁴⁷ Frank Schlegel, Phänomenologie des Zwischen. Die Beziehung im Denken Martin Heideggers ([Diss.] Frankfurt am Main 2011), 84.

lität eingebettet ist. Alle Seienden werden irgendwie *in* ihrem Seiend-sein *aus* dem verstandenen Sein überhaupt offenbar. Weil das Sein des Seienden vortheoretisch und ganz vertraut verstanden wird, ist eine phänomengerechte Schlussfolgerung, dass das Seinsverständnis im Denken, Handeln oder Sprechen spontan, d. h. ohne ausgedachten Plan das Seiende auf das Sein vorontologisch entwirft, aus dem *zugleich* das Seiende *als* Seiendes verstanden ist. Der Entwurf bezieht sich ganz konservativ auf das Sein des Seienden und nicht darauf, dass das Seiende etwa idealistisch entworfen oder technisch gesetzt wäre, weil eine solche entwerfende Setzung der eigenen Offenbarkeit des sich zeigenden Seienden widerspricht. Weder die Erschlossenheit des Seins, in die das Dasein ohne sein Zutun geworfen ist, noch die Offenbarkeit und Anwesenheit des Seienden sind ein Produkt seitens eines „setzenden“ Seinsverständnisses. Sie werden in ihm erst *als* Sein und *als* Seiendes aufgeschlossen, ohne den Anspruch zu erheben, die tatsächliche Wirklichkeit des Seienden vom Dasein abhängig zu machen. Der ontologische „Einfluss“ des Seinsverständnisses betrifft die Weise des Sichzeigens von einem Seienden, jedoch keineswegs seine eigene anwesende Offenbarkeit. Wie das Sein des Seienden verstanden wird, bestimmt die entsprechende Weise, in der das jeweilig entdeckte Seiende als so oder so seiend sich zeigt. Zugleich: Nur sofern das von sich selbst her aufgehende Seiende sich zeigt, kann es *als* Seiendes entdeckt werden. Gerade weil das Sein eines jeweiligen, sich zeigenden Seienden unausdrücklich verstanden wird, kann es missverstanden werden, sodass es in seinem sachangemessenen Was-sein und Wie-sein verstellt und verdeckt bleibt.

Der primäre Entwurf (Seinsentwurf) zeigt sich wie eine hin- und her-gehende Pendelbewegung zwischen dem Sein des Seienden und dem Seienden in seinem Sein, sodass der vorontologische Seinsentwurf die verstehensmäßig einheitsgebende Versammlung beider ist. Darin kommt das Sein überhaupt in seiner aufgeschlossenen Erschlossenheit erst zum Vorschein, weil „nur solange Dasein *ist*, das heißt die ontische Möglichkeit von Seinsverständnis, ‚gibt es‘ Sein“, indem „nur wenn Seinsverständnis *ist*, wird Seiendes als Seiendes zugänglich“.²⁴⁸ Demzufolge ist das Dasein nicht nur seinem eigenen Sein (Sorge) und dem Sein des Mitdaseinenden (Fürsorge) überantwortet, für das es unvermeidlich *Sorge* tragen *muss*, sondern zugleich dem Sein überhaupt, weil dieses im deswegen so benannten Da-sein aufgeschlossen gehalten wird. Das im Seinsverständnis aufgeschlossene Sein ist nirgendwo als ein *positum* zu finden, als ob es um ein vorfindliches Seiendes gehe und trotzdem ist in jeder so unmittelbaren Erfahrung des Menschen mit den verschiedensten vorliegenden Seienden das Sein immer schon vorverstanden. In diesem Sinne ist die Eintrittsbedingung des aufgeschlossenen Seins in seine faktische Aufgeschlossenheit das es vollzugshaft verstehende bzw. aufschließende Da-sein. Daher heißt es, nach dem von Heidegger mehrmals betonten Seinsverhältnis mit dem gemeinigen Sein: „Das *Sein* ist es, darum es diesem Seienden je selbst geht“.²⁴⁹

²⁴⁸ *SuZ*, 212.

²⁴⁹ *SuZ*, 42; vgl. auch *ibid.*, 146 und *GA 64*, 114.

Die Miterschlossenheit des Mitdaseins ist ihrerseits eine unausdrücklich-vollzugshafte Erschließung seines Seins, einfach weil es „als ‚irgendwie‘ *seiend*“²⁵⁰ verstanden wird, sodass die bunten Möglichkeiten des vortheorietischen oder theoretischen Verhaltens zu ihm möglich sind. Das Verstehen vom Sein und das Verhalten zum Seienden sind voneinander sachlich untrennbar, weil das Sein „jeweils das Sein eines Seienden“²⁵¹ ist. Diese Einsicht erlaubt den gefährlichen Verdacht so weit wie möglich fernzuhalten, dass die Mitdaseienden erst miteinander sein können, wenn sie durch das Sein vermittelt sind – wie die Interpretation Tömmels andeutete. „Kein Verhalten zu Seienden existiert, das nicht Sein verstünde. Kein Seinsverständnis ist möglich, das nicht in einem Verhalten zu Seiendem wurzelte“.²⁵² Das Sein ist zwar vom Seienden unterschieden, aber nicht irgendwo schwebend in einer Hinterwelt abgetrennt,²⁵³ weil es doch immer Sein des Seienden ist. Die Verhaltung zum Mitdaseienden geschieht, *indem* es irgendwie in seinem Sein verstanden wird, und sein Sein wird wiederum verstanden, *indem* es eine interexistenzielle Verhaltung zum Mitdaseienden gibt, weshalb es keinen *sachlichen* Sukzessionszusammenhang zwischen dem Ontologischen (Verstehen) und dem Ontischen (Verhalten) gibt, sondern eine Gleichursprünglichkeit. Diese beeinträchtigt freilich nicht den apriorischen bzw. vorherigen Charakter des Seins, indem es „logisch“ im Voraus verstanden werden muss, um eine Verhaltung mit den Seienden gerade *als* Seienden erst etablieren zu können. Eine *Verhaltung* zur Erschlossenheit von Sein als ein irgendwie getrenntes Seiendes ist hingegen logisch undenkbar und faktisch unmöglich, weil sie die letzte Bedingung für irgendwelche Verhaltung zum Seienden ist. Zwar geschieht in der vollzugshafte Übernahme einer zugelassenen Grundstimmung die *befindliche* Auseinandersetzung mit dem Sein als Erschlossenheit überhaupt, aus der das Seinsverständnis und somit die Verhaltungen zum Seienden verändert werden können. Es gibt dementsprechend ja ein „Verhältnis zum Sein“²⁵⁴ nicht aber eine Verhaltung.

Weil „nur auf dem Grunde des Seinsverständnisses Existenz möglich [ist]“²⁵⁵ die sich in ihrer jemeinigen Selbsterschlossenheit wesentlich schon draußen mit und bei den Seienden befindet, geschieht die offenständige Angewiesenheit auf die Seienden aus einem dreifach *gleichursprünglich* gerichteten Seinsverständnis von eigenem Selbst, Mitdasein und nichtdaseinsmäßigen Seienden.²⁵⁶ Der Selbst-, Fremd- und „Welt“bezug stellt die überblickende und in ihrem Detail nicht abgeschlossene Zusammenfassung alles dessen dar, worauf das nächste Verstehen und Verhalten sich im durchschnittlich-alltäglichen Daseinsvollzug aufhalten kann.

²⁵⁰ *SuZ*, 208.

²⁵¹ *SuZ*, 9; vgl. *GA 80.1*, 204.

²⁵² *GA 24*, 466; vgl. auch *SuZ*, 324.

²⁵³ *SuZ*, 36; *GA 9*, 134; *GA 20*, 298; *GA 22*, 9; *GA 23*, 30; *GA 26*, 193; *GA 80.1*, 166, 169, 201.

²⁵⁴ *GA 24*, 390.

²⁵⁵ *GA 3*, 227. Es ermöglicht die Transzendenz auf den die Existenz ausmachenden Seins-horizont.

²⁵⁶ Die Befindlichkeit ermöglicht die „*gleichursprüngliche[n] Erschlossenheit* von Welt, Mitdasein und Existenz“ (*SuZ*, 137), und die Sicht des Verstehens ebenfalls (vgl. *SuZ*, 146).

Angesichts des dreifach gerichteten Seinsverständnisses tut unsere Auslegung gut daran, den Gedanken eines immanenten Inneren gegenüber einem transzendenten Äußeren fernzuhalten. Es ist vorsichtiger und sachangemessener, über Zentralität und Peripherie zu reden, deren dynamische Betonung gemäß der Konzentrierung der Aufmerksamkeit auf das jeweils Begegnende und die zu- oder abnehmende Beteiligung an es sich entscheidet. Denn das Wesensfeld der Zentralität und Peripherie ist ein und dasselbe: Das Erschlossensein des existierenden Da-seins „draußen“ bei den nichtdaseinsmäßigen Seienden, mit den Mitdaseienden und zu sich selbst. Deshalb geschieht im Da-sein zugleich „ein Verstehen des Mitdaseins Anderer und des je eigenen In-Seins“.²⁵⁷ Das Beispiel der Fackel ist wieder hilfreich. Sie beleuchtet in einer kreisförmigen Weise, sodass sie ihr Licht zugleich auf den Träger der Fackel, seinen Boden (Sein-bei) und den möglichen Mitdaseienden (Mitsein) wirft.

So lässt sich eine erläuterungsbedürftige Grundthese Heideggers zum Verständnis bringen, nämlich dass das Da-sein als Mitsein wesentlich und nicht nur wegen einer altruistischen oder egoistischen Absicht in einem apriorischen Seinsbezug auf das Mitdaseiende steht, indem das Dasein als ein „Umwillen Anderer“²⁵⁸ existiert. Die konstitutive Bezogenheit auf die Mitmenschen kann auf zweifache Weise betrachtet werden. Erstens aus dem Tatbestand des Seinsverständnisses heraus, das notwendig eine Verantwortungsdimension bei sich trägt: Zwar ist das Mitdaseiende als ein eigenständig sich präsentierendes Seiendes irgendwie „schon erschlossen“,²⁵⁹ aber für die Weise seines Verständnisses trägt das verstehende Dasein eine unvermeidliche „Sorge“ bzw. Haftung, weil das Mitdaseiende in seiner un- oder angemessenen Seinsweise verstanden werden muss. Das „Umwillen Anderer“ bezieht sich also nicht nur auf die Verhaltung zu einem Mitdaseienden, sondern zuallererst auf die vorontologische Weise, in der es vortheoretisch verstanden wird. Zweitens aus der Welt: Was das Dasein vollzieht, wird in einer „*gemeinsam geteilte[n], interexistenzielle[n] Welt*“²⁶⁰ bzw. Mitwelt zustande gebracht, worin das, was das Dasein vollzieht wesentlich die Mitdaseienden direkt oder indirekt, aktuell oder potenziell betrifft, die *wesentlich* dieselbe Welt haben und, die *faktisch* in dieselbe Wir-Welt eintreten können. Ist hingegen das Umwille Anderer ontisch-egoistisch verstanden, ist die „individuelle“ Welt nur Zeugwelt, ist das Mitdaseiende durch diese Welt vermittelt, dann „[ist] das Selbst damit nicht imstande, *umwille Anderer* zu existieren, sondern höchstens *umwille seines Mitseins mit Anderen*“,²⁶¹ wie Koltan behauptet. Diese Deutung ist aufgrund ihrer Verkehrung der Problematik abzulehnen, weil hier stillschweigend eine altruistische bzw. egoistische Haltung hineingeschoben wird, die schon das von ihm Kritisierte als ihren Fundierungsboden voraussetzt. Das Dasein kann umwille Anderer sein, gerade *weil* es apriorisch in seinem Eigenen als *Mitsein* verfasst ist, demgemäß erst die

²⁵⁷ SuZ, 168.

²⁵⁸ Vgl. dazu SuZ, 123.

²⁵⁹ SuZ, 123.

²⁶⁰ von Herrmann, Hermeneutische Phänomenologie II, a. a. O., 296.

²⁶¹ Koltan, a. a. O., 122.

faktische Begegnung des selbstverständlichen *Miteinanderseins* für irgendwelche intentionale Verhaltung ausgemacht wird, sei sie altruistisch oder egoistisch.

Im Urfaktum des Seinsverständnisses stellt sich demzufolge die ontologisch grundgebende Ursprungsquelle der Interexistenzialität heraus. 1. Das unmittelbar-lebensweltliche Verhalten zwischen Mitdaseienden verlangt für seinen vortheorietischen, alltäglichen Vollzug keine abstandnehmend-reflexive Durchführung, weil die Mitdaseienden sich selbstverständlich und vollkommen vertraut im *Miteinandersein* begegnen, ohne dabei konkrete Grade der persönlichen Vertrautheit und Fremdheit auszuschließen. 2. Die Möglichkeit dieser alltäglichen Begegnung erklärt Heidegger dank der existenzialen Daseinsverfassung, und zwar hinsichtlich seines konstitutiv „strukturellen“ *Mitseins*, welches das interexistenziale Strukturmoment der Daseinsverfassung herauskristallisiert. 3. Das „operative“ *Seinsverständnis* macht die gemeinsame Erschlossenheit des Seins zugänglich, aufgrund der die Mitdaseienden in ihrem Sein miterschlossen werden können, weshalb die *Miterschlossenheit* aus der inneren Verflechtung zwischen Mitsein und Seinsverständnis begreiflich wird. Aus diesem Gedankengang wird sichtbar, dass die Interexistenzialität apriorisch dem Da-sein innewohnt: Die Interexistenzialität findet ihre theoretische und phänomenale Begründung im Horizont der gemeinsamen Erschlossenheit des Seins (Seinsfrage), aufgrund des Seinsverständnisses und in der Freilegung des Da-seins als Mitsein. Sie verdankt sich nicht der empirischen Tatsache einer Gesellschaft oder einer Anzahl von summierten Menschen, wenn anders den phänomenalen „Mit“-Bestimmungen eine von Heidegger verteidigte existenziale Apriorität zu Recht zukommen.

b) Seinsverständnis als Grundstein des fundamentalontologischen Vorhabens

Aufgrund seiner basalen „Selbstverständlichkeit“ vermag das Seinsverständnis als Grundfaktum des fundamentalontologischen Vorhabens zu fungieren. Niemand wird die daseinsmäßige Grundeignung leugnen wollen, dass alle Menschen *irgendwie* „Sein“ verstehen, ohne dass „Sein“ oder „ist“ ausdrücklich ausgesprochen werden muss. Wird ein Einwand dagegen erhebt, dann muss der Skeptiker das Eingewandte als „seiend“ zugegeben haben, sodass er in dem von ihm Kritisierten verfangen bleibt, weil er sich darin schon bewegt. Auf die einfachste Formulierungsweise gebracht: Gehen zwei Menschen spazieren, dann müssen beide den tragenden Weg, einen eindrucksvollen Baum, die spielende Katze, den Begleiter und seine Wörter als „seiend“ verstehen. Die Lage kann sich offensichtlich verkomplizieren. Denn man kann offensichtlich über „Natur, Geschichte, Gott, Raum, Zahl“²⁶² denken und sich eigens in die Gegend des Denkens hineinlassen. Das Seinsverständnis ist jeweils irgendwie vorausgesetzt und es kommt Heidegger

²⁶² GA 24, 13.

eben darauf an, diese versäumte Voraussetzung schrittweise zu enthüllen und herauszuarbeiten. Das durchschnittlich-alltägliche und somit vorontologische Seinsverständnis ist vorthoretisch „gekonnt“, nämlich als die Möglichkeitsbedingung jegliches Gekonnten überhaupt, sei es im Denken, Wollen oder Fühlen, d. h. in jeder menschlichen Verhaltung als solcher. Die Intentionalität als „der *apriorische Verhältnischer*“ bzw. als die „Struktur der Verhaltungen“²⁶³ ist deshalb auch im Seinsverständnis begründet. In den vielfältigen Umständen und Sinnvariationen des intentionalen Verhaltens wird das Seinsverständnis immer vorausgesetzt: 1. Ein *Seiendes* muss sich aus sich selbst her schon gezeigt haben, 2. sodass es dank seiner Entdecktheit *als Seiendes* entdeckt wird, 3. indem es *in seinem Sein* vom begegnenlassenden Da-sein verstanden ist, 4. weil dieses seinsverstehend für das *Sein des Seienden* offen existiert: 5. Dieser ontologischen Basis entspringt das Verhalten-zu und das Wozu des Verhaltens, d. h. die *Intentionalität*.

Die anfängliche Vagheit des „Ist“-Verstehens wird von Heidegger theoretisch positiv aufgenommen, weil „alles, was irgendwie als Seiendes begegnet, seiend“²⁶⁴ genannt wird. Das Seinsverständnis verlangt weder einer Ontologie noch philosophischer Lektüren, sondern gehört zum grundsätzlichen Daseinsvollzug aus einer unabsichtlich hervorkommenden Spontaneität, die zuallererst erlaubt, existierend sein zu können. Deswegen erwächst das Seinsverständnis nicht einer vorhergehenden Kenntnissnahme oder einem theoretischen Begreifen des Seins, sondern es ist vorontologisch (vollzugshaft) und muss als ein solches in der nächsten Alltäglichkeit theoretisch untersucht werden, um seinen durchschnittlich-selbstverständlichen und deshalb in jeder Vergegenständlichung schon übersprungenen Eigencharakter ursprünglich zu erfassen, um das in ihm unausdrücklich „eingefangene“ Sein herauszustellen. Seine Thematisierung besteht also „nicht darin, die Bedeutungen zu sammeln“²⁶⁵ gemäß einer Wortklärung vom „Sein“ bzw. „ist“, die durch eine empirische Beschreibung von Wortgebrauchen feststellend vorgeht. Die Umgrenzung des semantischen Feldes vom „Sein“ ist kein Ziel Heideggers, sondern die Weise, in der wir „Sein“ verstehen, und zwar vor dem Hintergrund der leitenden Seinsfrage und angesichts der aus ihr zu entwickelnden Seinsweisen, die im alltäglichen Seinsverständnis mitbeschlossen sind. Das Seinsverständnis stellt also das Sprungbrett der fundamentalontologischen Prinzipienlehre dar, aus dem die Angewiesenheit des Daseins an das unausdrückliche Verständnis der *manigfaltigen Seinsweisen des Seins im Seienden* aus der Zeitlichkeit ausdrücklich

²⁶³ GA 24, 85; vgl. auch GA 26, 158; GA 31, 41. Es ist eine nivellierende Verkennung des Fundierungsverhältnisses zu meinen, dass die Intentionalität die innerweltlichen Seienden *entdeckt* (Juan José García Norro, *El cuidado como el ser del Dasein* (§§ 39–44), in: R. Rodríguez (Hrsg.), *Ser y Tiempo*, a. a. O., 178).

²⁶⁴ GA 24, 250. Im reflexiv-erkenntnistheoretischen Vorhaben Husserls (Cartesianische Meditationen, a. a. O., 80) heißt das: „Alles Bekannte verweist auf ein ursprüngliches Kennenlernen; was wir unbekannt nennen, hat doch eine Strukturform der Bekanntheit, die Form Gegenstand“.

²⁶⁵ GA 31, 54.

gemacht wird, weshalb z. B. der Existenzbegriff eine Seinsweise und nicht einen Urteilsatz wie „Dass P *ist*“ meint.²⁶⁶

Zwar gehört das vorontologische Seinsverständnis zum Da-sein. Es soll aber nicht vergessen werden, dass gemäß der daseinsmäßig ontisch-ontologischen Abzweigung „Dasein“ auch Mensch meint. Als Grundbestimmung eines Seienden (Dasein) muss dem Seinsverständnis zugleich die *ontische* Verwurzelung der Erschlossenheit des Seins überhaupt zugewiesen werden,²⁶⁷ die den sachlichen Zugang zur Seinsfrage ermöglicht. So muss Heidegger bei diesem Faktum konsequent ansetzen und zwar aus der Daseinsanalytik als philosophischem Freilegungsort der ontisch-ontologischen Differenz. Ausgehend vom Grundstein des Seinsverständnisses erweist sich eine Erschlossenheit als Spielraum für das Erschlossene, worin das Dasein von Anfang an eingelassen ist, weil es in dieser boden- und horizonthaften Erschlossenheit überantwortet existiert. Vor dem Hintergrund der ontologischen Differenz und in ständiger Abhebung des Seins des jeweils thematisierten Seienden bringt die ganze Herausarbeitung in *SuZ* dieses Faktum allmählich zur Entfaltung, um es nicht einfach naiv als thetische Hypothese zu geben.²⁶⁸ Daraus resultiert die saubere Vorzeichnung der Aufgabe Heideggers: „Die Seinsfrage ist dann aber nichts anderes als die Radikalisierung einer zum Dasein selbst gehörigen wesenhaften Seinstendenz, des vorontologischen Seinsverständnisses“,²⁶⁹ das die Erschlossenheit des Seins als Sein aufgeschlossen hält. Es scheint diesbezüglich nicht belanglos zu pointieren, dass es im Rahmen der Grundaufgabe von *SuZ* und somit aus dem Kern der Fundamentalontologie einen Fingerzeig angesichts der thematischen Zusammengehörigkeit zwischen Sein und Mitdasein gibt, und zwar ausgehend vom Seinsverständnis. „Weil zur Wesensverfassung des Menschen gehört, Sein zu verstehen, ist die Frage nach dem Sein [...] *die* Frage nach dem Menschen selbst“. ²⁷⁰ Legen wir das Implizite frei, dann heißt es: Der Mensch ist seinsverstehendes Da-sein, das wesenhaft Mitsein ist. Somit bezieht sich die Frage nach dem Sein nicht nur auf die Existenzialität des Da-seins, sondern gleichursprünglich auf die Interexistenzialität des Da-seins als Mitsein, die also in der

²⁶⁶ So ist die These abzulehnen, dass Heidegger die verschiedenen Bedeutungen des „Ist“ als „Existenz“, Kopula, Identität oder Wahrscheinlichkeit nicht klar voneinander trennt (*Tugendhat*, Selbstbewußtsein, a. a. O., 169; *Tietz*, a. a. O., 43). Dieser Einwand ist ferner doxographisch unrichtig, weil Heidegger dieser Problematik eine ausführliche Analyse widmet, in der er im Ist das „Existieren“, die „Verbindungsfunktion“ der Kopula, das „Wassein“ und das „Wahrsein“ klar differenziert (*GA 24*, 287; vgl. *GA 28*, 274; *GA 31*, 42). Zu den im Seinsverständnis verstandenen Seinsweisen vgl. *von Herrmann*, Hermeneutik und Reflexion, a. a. O., 138.

²⁶⁷ Vgl. dazu *SuZ*, 13, 212, 436.

²⁶⁸ So z. B. *Lafont*, a. a. O., 42, 47 und *Jannis Oberdieck*, *Sorge und Begehren. Zur Konzeption der Seinsfrage in Sein und Zeit*, ([Diss.] Berlin 2009), 161.

²⁶⁹ *SuZ*, 15.

²⁷⁰ *GA 26*, 20. Diese Einsicht bleibt ein Goldfaden im ganzen Denken Heideggers. Während der „Kehre“, vgl. *GA 31*, 121; *GA 40*, 148. Nach der „Kehre“, vgl. *GA 8*, 85; *GA 9*, 352; *GA 65*, 44. Ist das Sein dagegen hypostasiert, dann behauptet man, dass „l’home no és allò que importa, allò que importa es l’Ésser que es revela mitjançant l’home“ (*Josep M. Esquirol i Calaf*, Heidegger i Levinas, in: *Taula. Quaderns de pensament*, Nr. 13–14 (1990), 209–218, hier 212).

Seinsfrage eingebettet ist. Deshalb muss die Interexistenzialität aus dem vorontologischen Seinsverständnis und der Seinsfrage heraus entfaltet, anstatt für sich isoliert behandelt werden.

c) Übergang: Konkretion des Mitseins gemäß der uneigentlichen Modalität

Jede Verhaltung ist stets von einem unausdrücklichen und ihr vorgehenden Verständnis dessen getragen, was Sein heißt, das die entscheidende Instanz für die selbstverständliche Entdeckung des Seienden ist, indem dieses in die aufgeschlossene Erschlossenheit des Seins hinein eingelassen wird, sofern es *als Seiendes* verstanden ist. Das transzendierende Seinsverständnis muss unausdrücklich schon das entworfen bzw. aufgeschlossen haben, was Sein als transzendiertes „Woraufhin“ ist, von dem her jemand als seiend verstanden wird. Aufgrund dessen können wir von einer Erfahrung betroffen und auf eine Erfahrung angewiesen sein, weil „Seiendes nur dann ‚tatsächlich‘ erfahren werden kann, wenn das Sein schon verstanden, wenngleich nicht begriffen ist“.²⁷¹ Die „*möglichen Modifikationen des Seins*“²⁷² in den verschiedenen Seinsweisen werden aber sowohl im vortheoretischen Daseinsvollzug als auch im theoretischen Denken üblicherweise „unthematisch und sogar noch undifferenziert“²⁷³ bleiben. Das Seinsverständnis ist daher kein neutral-unverbindliches Phänomen, weil es eine Grundfestlegung über das Verstehen eines bestimmten Seienden *als so oder so Seiendes* enthält, das im Lichte seiner eigentümlichen Seinsweise verstanden werden kann oder nicht. Die Beteiligung und Betroffenheit des Daseins „setzt es der Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit dem Seienden aus“, weshalb das „Mitsein nicht ein indifferentes Gegenüberstehenhaben von Objekten ist“.²⁷⁴ Das Mitsein bringt die Unvermeidlichkeit mit sich, das angehende anwesende Mitdaseiende in seiner Seinsweise un- oder eigentlich miterschließen zu müssen, weil es gerade auf mannigfaltiger Weise vorontologisch verstanden werden kann, sei es als ein existierendes, zuhandenes oder vorhandenes Seiendes.

Unbeschadet des vorwiegend formalen Charakters der erwähnten Phänomene müssen sie doch in der Hinsicht der Un- und Eigentlichkeit berücksichtigt werden, um ihre volle Verständlichkeit zu erreichen, sowohl in Bezug zu einem näheren Verständnis der Fundamentalontologie im Allgemeinen als auch mit Bezug auf das hier zu entfaltende Thema der Interexistenzialität im Spezifischen. Laut des wegweisenden Leitzitats unserer Arbeit gibt es eine Flucht zu einem Mitmenschen in der seinsvergessenden Uneigentlichkeit. Warum eine solche Bewegung unauffällig bzw. „ohne Weiteres“ zustande kommen kann, kann nun formal beantwor-

²⁷¹ *SuZ*, 315.

²⁷² *GA 24*, 24.

²⁷³ *SuZ*, 324.

²⁷⁴ *GA 27*, 328.

tet werden: Weil das Mitdaseiende selbstverständlich miterschlossen ist aufgrund der im seinsverstehenden Da-sein als Mitsein verwurzelten Interexistenzialität.²⁷⁵ Die genetische Rückgründung der existenziellen Flucht zum Mitmenschen wegen seiner Miterschlossenheit in dem nicht zwecksetzenden Seinsverständnis erlaubt sowohl, die Möglichkeit der Flucht zu einem Anderen in der Daseinsverfassung festzulegen, als auch zugleich das Wohin der Flucht als eine nicht absichtliche Bewegung zu erfassen, weshalb sie fern von jeder moralischen Bewertung liegt. Die Un- und Eigentlichkeit entscheiden über „ein *bestimmtes mögliches Sein mit den Anderen*“,²⁷⁶ weil die Interexistenzialität un- oder eigentlich übernommen und vollzogen ist, deren dynamischer Charakter sie ab initio von der Intersubjektivität unterscheidet. Wird die Interexistenzialität im systematischen Horizont der Seinsfrage ins Helle gebracht, dann ist die Frage zu stellen, ob das Mitdaseiende *als Mitdasein* und in seiner eigenen Seinsweise *als Existenz* miterschlossen wird. Z. B. begegnen eine Katze, ein Buch und ein Kollege, dass alle aber in einer undifferenzierten Seinsweise *gleichmäßig* verstanden und somit durch eine ontologische Nivellierung artikuliert sind, charakterisiert den ontologischen Brennpunkt der seinsvergessenden Uneigentlichkeit, die Heidegger in vorontologischen Daseinsphänomenen streng philosophisch verfolgt. Es gilt daher, den vorontologischen Ursprung der seinsvergessenden Uneigentlichkeit darzulegen, um dadurch sichtbar zu machen, wie das in aller Unauffälligkeit miterschlossene Mitdaseiende in der seinsvergessenden Uneigentlichkeit verstanden werden *muss*, nämlich niemals als Mitdasein.

²⁷⁵ Angesichts unserer bisherigen Erläuterung muss die sonderbare These unbedingt abgelehnt werden, das „Mitsein“ sei notwendig uneigentlich und das „Miteinandersein“ eigentlich (Oberdieck, a. a. O., 333, 336). Denn sie sind keine Modalitätsbestimmungen. Diesbezüglich würde Kalariparambil behaupten: „Wirft man einen Blick auf die heutige Heidegger-Rezeption, so gewinnt man den Eindruck, daß ein überwiegender Teil der Heidegger-Interpretation ein Stadium erreicht hat, in dem die sachliche Besinnung zugunsten willkürlicher Thesen aufgegeben wird“ (Tomy S. *Kalariparambil*, Das befindliche Verstehen und die Seinsfrage, ([Diss.] Berlin 1999), 22).

²⁷⁶ GA 24, 393.

Zweites Kapitel

Mitsein und Uneigentlichkeit: Erläuterung der seinsvergessenden Erschlossenheit in der uneigentlichen Modifikation der Sorgeverfassung

Die schon erörterten Themen betreffen die formal-ontologischen Hauptbestimmungen der Interexistenzialität, die den Horizont für die Interpretation des Fluchtgeschehens als der angesetzte Kristallisationspunkt ausmachen, worin eine nähere Behandlung zuerst der interexistenziellen Uneigentlichkeit und dann kontrastierend der Eigentlichkeit im Kontext eines ausgezeichneten Miteinanderseins gebahnt wird. Nunmehr soll die Entstehung der Uneigentlichkeit im Lichte der Daseinsverfassung systematisch rekonstruiert werden.

§ 9 Konstitutive Unheimlichkeit des Da-seins aus der Endlichkeit der „Sorge“

Laut Heidegger ist das Dasein kein „Vorhandenes, das als Zugabe noch besitzt, etwas zu können, sondern es ist primär Möglichsein“.¹ Diese Bestimmung vervollständigt die gemeinige Existenz als sich projizierendes Zu-sein-haben, dessen Geworfenheit nun ihre ausdrückliche Thematisierung erlangt. Die Unheimlichkeit ist im geworfenen Entwurf (ersten zwei Momenten der Sorge) impliziert wegen der darin ermöglichten Aussetzung der eigenen Endlichkeit. Mit dieser ist das Dasein eigens oder latent, zu- oder abkehrend, übernehmend oder entlastend durchgehend konfrontiert. Das „daß es ist und als das Seiende, das es ist, seinkönnend zu sein hat“² erfasst prägnant einen entscheidenden Phänomenzusammenhang zusammen: Die *Sorge* ist der Wesensort der *Endlichkeit*, aus der die *Unheimlichkeit* als Motiv der *Flucht* in die *Uneigentlichkeit* entspringt.

¹ *SuZ*, 143; vgl. dazu *GA 63*, 16; *GA 20*, 206, 412. Zu einer selbstkritischen Äußerung vgl. *GA 82*, 80.

² *SuZ*, 276.

a) Der geworfene Entwurf und das Mitseinkönnen ausgehend vom Umwillen

Bezüglich der erwähnten formal-apriorischen Existenzialien der Daseinsverfassung wäre es unangebracht, über ein bleibendes Substrat zu reden, weil die analytisch-begrifflich gewonnene Formalität der Existenzialien immer im lebendigen Vollzug un- oder eigentlich, in dieser oder jener Existenzmöglichkeit konkretisiert ist. Denn die Existenzialien stehen immer in Bezug auf einen faktischen Daseinsvollzug, sodass sie nicht abstrakte Kategorien sind, sondern jeweils Seinsarten ausdrücken, die das Dasein *sie seiend* vollzieht, indem es sich entwerfend zu übernehmen und geworfen je schon übernommen hat, weil das Dasein sich aus seiner Geworfenheit heraus entwirft. Das geworfene sich entwerfende Dasein steht aufgrund seiner jemeinigen Existenz untrennbar mit den jeweiligen inhaltlichen und modalen Möglichkeiten zusammen, indem es seine eigene Existenzialien, die notwendig irgendwie zu sein hat, „und zwar entweder diese ‚Bestimmtheiten‘ übernehmend oder vor ihnen *fliehend*“,³ es auf keiner anderen Weise zu sein hat als in aufschließbaren und aufzuschließenden Möglichkeiten. Deshalb sagt Heidegger, dass das „Dasein ihm selbst überantwortetes Möglichsein [ist], durch und durch *geworfene Möglichkeit*“,⁴ wobei seine Wesensbestimmung als „Dass es ist und zu sein hat“ herauszulesen ist. Es ist also nicht so, dass jemand irgendwann oder -wo außerhalb der Möglichkeiten steht, um danach in sie willentlich zu gelangen. Das Dasein geht vielmehr ohne sein Zutun in Möglichkeiten auf, weil es an sich selbst als das primär zu vollziehende *Möglichsein* determiniert ist.

Fangen wir mit dem phänomenal unzweideutigen Tatbestand an, *dass* das Dasein *ist*. Heidegger behauptet im Rahmen der existenzial erfassten Befindlichkeit: „Dieses ‚Daß es ist‘ nennen wir die *Geworfenheit*“⁵ des Daseins, die in der Stimmung bzw. Befindlichkeit hermeneutisch-phänomenologisch zugänglich ist. Die befindliche Geworfenheit beschreibt keine Erkenntnis unserer jetzigen Gestimmtheit bzw. unseres emotionalen Zustands aus einer reflexiv feststellenden Selbstwahrnehmung, weil sie die allererste Erschlossenheit des Daseins in der ursprünglichen Dimension des Vortheoretischen ermöglicht. Sie hat vor allem einen vortheoretischen Erschließungscharakter angesichts der eigenen Existenz des Daseins und gleichzeitig der offenen Angewiesenheit des schon „draußen“ stehenden Daseins auf einen es angehenden Horizont, weil das erschlossene Dasein sich immer so oder so gestimmt befindet, indem das Dasein mit den es so oder so angehenden und stimmenden Seienden umgeht. Die Geworfenheit bekundet deshalb die „*Faktizität der Überantwortung*“ des existierenden Daseins an ihm selbst in einem es angehenden Offenbarkeitshorizont. Weil diese daseinsmäßige Faktizi-

³ *Blust*, a. a. O., 43.

⁴ *SuZ*, 144. Deswegen spricht Heidegger über die „Entworfenheit“ (*SuZ*, 147), worin die wesenhafte Zusammengehörigkeit zwischen der Geworfenheit und dem Entwurf angedeutet wird.

⁵ *SuZ*, 135.

tät ein Existenzial ist, stellt sie keine kategoriale Feststellung der „*Tatsächlichkeit* [...] *eines Vorhandenen*“⁶ dar, z. B. die Tatsache, dass dieser Mensch neben mir vorhanden ist. Eine solche vorhandenheitsmäßige Tatsächlichkeit lässt keine dynamischen Übernahmefähigkeiten in lebensbeweglicher Modifikation zu. Hingegen schließt die existenziale Faktizität die Möglichkeit ihrer vollzughaften Übernahme und somit des Sichverhaltens zu ihr ein. Es ist wichtig festzuhalten, dass „die Stimmung nicht in der Weise des Hinblickens auf die Geworfenheit [erschließt], sondern als An- und Abkehr“.⁷ Dass das Sichverhalten zur Geworfenheit primär in der Weise der „Ankehr“ und Abkehr geschieht, ist für uns entscheidend, und zwar wegen ihres Verhältnisses zum Fluchtphänomen, dem wir uns demnächst zuwenden werden.

Die Geworfenheit bezeugt, „daß Dasein je schon als meines und dieses in einer bestimmten Welt und bei einem bestimmten Umkreis von bestimmten innerweltlichen Seienden ist“, in dem es „auf eine bestimmte – seine – Welt“ angewiesen“⁸ bleibt, der die nächsten ergreifbaren Möglichkeiten entspringen. Das einmal geworfene Dasein *hat zu sein*. Es hält sich immer als Möglichsein in einer bestimmten Möglichkeit auf, in der es ihm in seinem Sein um sein eigenes Sein selbst geht als das apriorische Umwillen-seiner.⁹ Ihm geht es nicht nur zufälligerweise um etwas in der reichhaltigen Mannigfaltigkeit der Lebensbewegung, sondern es ist in seinem eigenen Sein dergestalt, dass es ihm ständig und wesentlich um etwas geht, wobei es sich in seinem Sein kompromittiert bzw. beteiligt befindet. D. h. das Dasein ist ihm selbst überantwortet. Es kann dies oder jenes angehen, es kann dies oder jenes unternehmen, aber es ist notwendigerweise es selbst, das auf diese Weise ins Spiel gebracht wird und sich ins Spiel setzt. Dasein ist seinem eigenen Sein überantwortet und zugleich auch es verantwortend, indem es das eigene Sein als seine schon vollzogene und zu vollziehende Selbstaufgabe (er)tragen *muß*. Das Umwillen-seiner der gemeinigen Existenz lässt das apriorische „Es-geht-meinem-eigenen-Sein-um“ zum Vorschein kommen, wobei dieses nicht beziehungslose „Sein“ zugleich als Sein-bei und Mitsein zu erfassen ist. Anschaulicher gesagt: Das Dasein, solange es ist, befindet sich katholisch, d. h. universell im welt-, fremd- und selbstbezüglichen Responsorium.

Dass das Dasein immer so oder so zu sein hat, ist freilich nicht mit einem Plan zu verwechseln. „Seiend hat es sich je schon auf bestimmte Möglichkeiten seiner Existenz entworfen und in solchen existenziellen Entwürfen vorontologisch so etwas wie Existenz und Sein mitentworfen“.¹⁰ Dasein existiert unvermeidlich so,

⁶ *SuZ*, 135.

⁷ *SuZ*, 135.

⁸ *SuZ*, 221, 297.

⁹ Vgl. dazu *GA 19*, 50; *GA 26*, 237. Zu Heideggers Interpretation des kantischen „selbst Zweck“ oder „Zweck an sich“ in der Umformung als „Zweck seiner selbst“ bzw. Umwillen-seiner vgl. *GA 24*, 197, 242; *GA 21*, 220; *GA 18*, 95.

¹⁰ *SuZ*, 315.

dass es sich auf offengehaltenen Möglichkeiten (existenzieller Entwurf) entwirft, und zwar aus dem vorgängigen Seinsverständnis (Seinsentwurf), das im Verstehen einer *seienden* Möglichkeit am Werk ist, sodass das Dasein nicht entwurfslos sein kann; während es doch denkbar ist, es planlos aufzufassen. Das Planen als eine minimal reflexive Tätigkeit setzt schon das vorthoretisch-alltägliche Entwurfendsein der Existenz voraus, in der das Dasein sich ohne vorstellenden Abstand bereits in Möglichkeiten aufhält, die „nicht gegenständlich erfaßt“¹¹ werden. In der primär vorthoretischen Offenständigkeit des sich entwerfenden Existenzvollzugs ist allererst eine erschlossene und entdeckte Lage enthüllt, aus der das Planen zustande kommen kann. Deswegen muss jede dezisionistische Haltung ausgeschlossen werden,¹² weil das vorthoretische und seinsverstehende Entwurfendsein jeder Entscheidung vorläuft, und zwar als Erschließung des offenen Bereiches für irgendwelche dezisionistische „Tätigkeit“, sofern die Möglichkeit, worauf die Tätigkeit sich bezieht, im Voraus als eine *seiende* Möglichkeit *entworfen* bzw. freigegeben werden muss.

Eingelassen in den offenen Spielraum der Möglichkeiten in der Welt mit den Mitdaseienden, kann das Dasein als eine Selbstheit *sich* für ein Mitdaseiendes fürsorgend engagieren. Dass das Dasein in seinem Wesen vom Umwillen-seiner bzw. Es-geht-meinem-eigenen-Sein-um vorbestimmt ist, verkörpert die zwangsläufige Bedingung der Möglichkeit für jedes „deinetwegen, seinetwegen“.¹³ Das Umwillen-seiner ist die notwendige Bezugsinstanz für das aktuelle oder potenzielle Verhältnis mit *anderen* Seienden und die apriorische Voraussetzung für die *Selbstbeteiligung* in diesem Verhältnis. Z. B. kann aufgrund dessen das Dasein *sich* entlasten oder *sich* hingeben und möglicherweise „in einen wesenhaften existenziellen Bezug zu einem Anderen treten“.¹⁴ Angesichts der Selbstbeziehung in jeder existenziellen Verhaltung ist jeder Hauch eines „individualistischen Egoismus“¹⁵ vermieden, wenn wir die existenzial-ontologische Dimension des Umwillens-seiner berücksichtigen und es nicht in einem ontischen Sinne missdeuten. Denn das Umwillen-seiner und die apriorische Verwiesenheit auf die Mitdaseienden, die im Da-sein als Mitsein verankert ist, fundiert jede ontische Form eines *existenziellen* Egoismus oder Altruismus. Diese bezeichnen eine *ontisch intentionale* Verhaltung zu einem Mitdaseienden, das schon *vorontologisch miterschlossen* sein muss. Diese *Miterschlossenheit* setzt aber ihrerseits die *vorontologisch selbsthafte* Erschließung des Da-seins als *existenziales* Umwillen-seiner schon voraus. Ro-

¹¹ GA 24, 392. Genau wie das vorontologische „*ungegenständliche*“ Seinsverständnis, vgl. GA 24, 398.

¹² Vgl. *Hans-Helmuth Gander*, Existenzialontologie und Geschichtlichkeit (§§ 72–83), in: Martin Heidegger: Sein und Zeit, a. a. O., 217–237, hier 232; *Marion Heinz*, Das eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins und die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge (§§ 61–66), in: *ibid.*, 161–187, hier 170.

¹³ GA 9, 157.

¹⁴ GA 24, 420.

¹⁵ GA 26, 240; vgl. auch GA 27, 324; GA 66, 330.

dríguez behauptet zutreffend, dass „sólo desde este horizonte dado tiene sentido hablar de un comportamiento egoísta o altruista“.¹⁶

Das existenziale Umwillen-seiner der jemeinigen Existenz ermöglicht vielmehr das wesentliche „Mitseinkönnen mit Anderen“,¹⁷ in dem für die Miterschlossenheit der Anderen *Sorge zu tragen* ist, nämlich in der spezifischen Weise der Fürsorge. Im Lichte des Umwillens kann das Mitseinkönnen in positiv zweifacher Weise aufgefasst werden. 1. *Mitsein-können*, wobei der nicht kategoriale Existenzialcharakter des un- oder eigentlichen und mit diesem oder jenem Mitdaseienden zu vollziehenden Mitseins hervorgehoben ist. Das apriorisch daseinskonstitutive und dynamische Mitsein bzw. die Interexistenzialität ist ein zu vollziehendes Seinkönnen, d. h. eine zu übernehmende und je schon so oder so übernommene Seinsart des Da-seins. 2. *Mit-seinkönnen*, dem formal derselbe Gedankengang wie in der Miterschlossenheit zugrundeliegt, sofern das Mitdaseiende für sich selbst ein Seinkönnen bzw. Möglichsein ist, sodass es im interexistenziellen Rahmen des fürsorgenden Verstehens und Verhaltens nicht bloß ein einseitiges Seinkönnen gibt, sondern ein gegenseitiges. Hier ist eine Bezeugung für den schon in der vorthoretischen Alltäglichkeit implizit gesichteten daseinsmäßigen Charakter des Mitdaseienden zu finden. Denn die unausdrückliche mitspielende Antizipation des Mitdaseienden als seinkönnendes Umwillen-seiner ermöglicht, die Vollbringung menschlicher Aufgaben von ihm sinnvoll zu erwarten, wie trösten, beraten, begleiten, lieben usw. Ist die Einsicht des wechselseitigen *Mit-seinkönnens* mit dem Umwillen-seiner als Grundbestimmung der Existenz in Verbindung gebracht, dann muss der vorontologische Daseinsvollzug doch irgendwie das Mitdaseiende als ein Seiendes miterschließen, das „jeseinig“ durch Umwillen-seiner wesensbestimmt ist. Kehren wir uns nun der uneigentlichen Fürsorge zu: Nur weil das Mitdaseiende im Voraus als ein durch Umwillen-seiner charakterisiertes Seiendes verstanden wird und aus diesem Vorverständnis eine intentionale Verhaltung zu ihm möglich ist, kann in der uneigentlichen Vollzugsweise zu ihm geflohen und von ihm eine *existenzielle Entlastung der eigenen unheimlichen Sorge* erwartet werden. Im *Mitsein-können* und *Mit-seinkönnen* liegt der Möglichkeitsgrund der einspringenden Fürsorge, nämlich zwischen einem sich entlastenden und einem die Last auf sich nehmenden Dasein. Wir werden sehen, dass diese uneigentliche Fürsorge nicht nur im Miteinanderbesorgen geschehen kann, sondern auch in einem ausgezeichneten Miteinandersein.

¹⁶ Rodríguez, *El ser-en-el-mundo*, a. a. O., 135.

¹⁷ GA 26, 277.

b) Die dreiseitige Endlichkeit der „unabgeschlossenen“ Sorgestruktur

Das geworfene Möglichssein in seinem Umwillen-seiner, das ohne die berührend-beteiligt-anteilnehmenden Verhaltungen zum Seienden unmöglich wäre, bringt eine erhellende Veranschaulichung der Sorge ans Licht. Das Da-sein, das ist und zu sein hat, *ist* Sorge als die Grundbezeichnung dafür, dass es die Erschlossenheit seiner jemeinigen Existenz ständig in Möglichkeiten bzw. „Aufgaben“ mit und bei den Seienden *aufgeschlossen halten muss*. Diesbezüglich spricht Heidegger über das „*In-der-Möglichkeit-sein*“.¹⁸ Deshalb hat die terminologische Fixierung der Sorge einen im „Zwang der Phänomene selbst“¹⁹ wohlbegründeten Sinn. Die Sorge bezieht sich gleichursprünglich auf das eigene Dasein, auf das Dasein Anderer (Fürsorge) und auf das nichtdaseinsmäßige Seiende (Besorgen), sofern sie alle in ihrem Sein auf einer jeweiligen Weise entdeckt bzw. miterschlossen werden. Die Sorge ist ein apriorisches Sorge-tragen dafür, wie das Seiende aus seinem Sein entdeckt bzw. miterschlossen und das Sein im Seienden aufgeschlossen gehalten wird. Auf diese Weise kann die ausdrückliche Abgrenzung gegenüber einer Mit-einbeziehung der Sorgeproblematik im praktischen, d. h. ontischen Bereich gründlich beseitigt werden. Die Sorge meint keine praktische oder gar pragmatische Dimension, wie oftmals wiederholt worden ist,²⁰ einfach weil sie das ontologisch akzentuierte Erschlossenein des geworfen-entwerfenden Da-seins ausdrückt und somit jede bereits auf dieser Gegend fundierte praktische oder pragmatische Verhaltung ermöglicht.

Die geworfen-entwerfende Sorge des Da-seins, das sich *aus* aufgeschlossenen (Geworfenheit) und *in* aufschließbaren (Entwurf) Möglichkeiten zu vollziehen hat, kann nicht geändert werden und ist vollständig unvermeidlich. Jede Rebellion gegen ihre Unvermeidlichkeit ist zum Scheitern verurteilt, weil die versuchte Annullierung das, was annulliert werden soll, für ihre eigene Durchführbarkeit in Anspruch nimmt und verwendet: die „Annullierung“ des geworfenen Entwurfs würde das Sichertwerfen darauf voraussetzen. Das Dasein ist deshalb endlich, weil es keine andere Alternative hat, als sich in Möglichkeiten und in Wahl zu halten. Das Wählen-müssen und Zu-sein-haben bringen eine Endlichkeit ans Licht. Das Stehen in Möglichkeiten „ist die Notwendigkeit einer ‚so oder so Wahl‘“, da „auch das Unterlassen der Wahl nur ein Modus des Wählens“ ist.²¹ Diese Wahl kann nun

¹⁸ GA 17, 26.

¹⁹ GA 20, 203. GA 20, 342: „Zuerst die Phänomene und dann die Begriffe!“.

²⁰ Gerold Prauss, Heidegger und die praktische Philosophie, in: Heidegger und die praktische Philosophie, a. a. O., 177–190, hier 178; Franco Volpi, Heidegger y Aristóteles (Buenos Aires 2012), 106; Tugendhat, Selbstbewußtsein, a. a. O., 180, 207; Grondin, Das junghegelianische, a. a. O., 93, 98; Rentsch, Interexistentialität, a. a. O., 144; Tietz, a. a. O., 71; Koltan, a. a. O., 115. Gegen die ontische und eng verbundene praktische Sorgeauffassung vgl. SuZ, 57, 69, 193, 300; GA 3, 236; GA 20, 417; GA 21, 227; GA 63, 103.

²¹ GA 28, 114; GA 23, 100.

auf zweifacher und miteinander eng verbundener Weise verstanden werden: Erstens im ontischen Sinne als die Wahl dieser oder jener Inhaltsmöglichkeit, z. B. Heraklit anstatt Parmenides zu lesen; zweitens die Wahl als Übernahme oder Ablehnung des eigenen Da-seins, nämlich die modale Selbstwahl zwischen Eigentlichkeit oder Uneigentlichkeit. Dass das geworfen-entwerfende Dasein die ontische und die modale Wahl vollziehen muss, ist notwendig. Wie aber beide jeweils existenziell vollzogen werden, ist aus dem endlichen Freisein des sich vollbringenden Daseins zu entscheiden. Der Sorge des Da-seins muss daher die „ständige Unabgeschlossenheit“²² ihrer existenziell-dynamischen Offenheit zugewiesen werden, weil das sich entwerfende Dasein, „solange es ist, schon sein Noch-nicht *ist*“,²³ indem es ein sich erschließendes Seinkönnen ist.

Die Zusammengehörigkeit zwischen Endlichkeit und Unabgeschlossenheit als Grundbestimmungen des geworfenen Entwurfs bzw. der Sorge lässt eine inhärente Spannung in ihr hervorgehen, welche die unvermeidliche und doch dynamische Erschlossenheit des Daseins vergegenwärtigt, weil es überhaupt keine Alternative hat, als sich seinem Seinscharakter als „Dass es ist und zu sein hat“ entweder zuzukehren oder in Gestalt der *Vergessenheit* abzukehren. Diese unüberwindliche Überantwortung an das, was sich im Sorgephänomen sichtbar macht, bezeugt eine Unheimlichkeit hervorrufende Last und Schwere der daseinsmäßigen Erschlossenheit, für die willentlich oder nicht Sorge getragen werden *muss*. Zwar befindet sich das existierende Dasein in seine endliche und unabgeschlossene Erschlossenheit *geworfen*, aber es hat die Möglichkeit sich auf seine Erschlossenheit *entwerfend* so oder so zu verhalten. Deswegen geht es um eine *sorgetragende* Erschlossenheit. Die eine Möglichkeit ist die Übernahme der „unheimlichen“ Sorge als *Eigentlichkeit*, weil die Unheimlichkeit nichts Äußerliches ist, sondern ein inneres Konstitutivum der Sorge selbst, die einen ontologischen Charakter hat und kein ontisches Existenzideal darstellt.²⁴ Hingegen ist die Abkehr davor die existenzielle Zurückweisung des unheimlich-sorgetragenden Da-seins, sodass die *Uneigentlichkeit* vorkommt. Das ist gemäß der Entlastungstendenz des Daseins üblicherweise der Fall, weil „*die Befindlichkeit das Dasein in seiner Geworfenheit [erschließt] und zunächst und zumeist in der Weise der ausweichenden Abkehr*“.²⁵ Das geworfene Entwerfendsein ist deshalb wesentlich unheimlich, weil es eine Schwere und Last aufgrund der existenziellen Ausgesetztheit in die endliche Unabgeschlossenheit der Erschlossenheit, die wir selbst sind, impliziert. Indem das Dasein als gewor-

²² *SuZ*, 236.

²³ *SuZ*, 245.

²⁴ Die ontische Interpretation der Sorge als „Bekümmerung“ (*Klaus Held*, Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie, in: Heidegger und die praktische Philosophie, a. a. O., 111–139, hier 121) oder „Übelstand“ (*Oskar Becker*, Para-Existenz. Menschliches Dasein und Dawesen, in: Heidegger. Perspektiven, a. a. O., 261–285, hier 277) muss ferngehalten werden, um geläufige Missverständnisse zu vermeiden.

²⁵ *SuZ*, 136. Sie sind nicht „Weisen des Selbstbewußtseins“ (*Tugendhat*, Selbstbewußtsein, a. a. O., 209).

fene „*Möglichkeit* die eigentliche ‚Last‘ [ist]“,²⁶ ruft diese Last eine aus der Sorge selbst aufdrängende Unheimlichkeit hervor.

Die wesentliche Gleichursprünglichkeit zwischen befindlicher Geworfenheit und verstehendem Entwurf in ihrer wesensgesetzlichen Einheit innerhalb der Sorge lässt keine Unterordnung des Einen zugunsten des Anderen zu. Es geht keineswegs darum, dass Heidegger „die Geworfenheit des Daseins in eine auch unvertraute Welt in die Form von Faktizität [transformiert], die dem Weltentwurf selbst zukommt“²⁷ und der die Faktizität abdrängt. Das Phänomen der Geworfenheit vermag vielmehr die unheimliche Endlichkeit sichtbar zu machen, die sich in ihr aufdrängt und vor der sich das Dasein zunächst abkehrt: Dasein ist in seine Existenz geworfen, d. h. es erfährt sich immer als schon faktisch seiend, wobei es nicht gewählt hat, in die Existenz geworfen zu sein. Geworfenheit und Entwurf sind Existenzialien der Sorge, die primär keine ontisch-existenzielle Un- oder Vertrautheit ausdrücken. Nun, der gewiss methodische Vorrang des verstehenden Entwurfs vor der befindlichen Geworfenheit besteht einfach darin, dass irgendwelche Verhaltung zur Geworfenheit eben als Verhaltung auf ein Können zurückzuführen ist, weil das seinkönnende Dasein sich zur Geworfenheit verhalten *kann*, indem es sich zu ihr zuwenden *kann*, sodass es gewesen „*sein kann*“.²⁸ Es ist zu beachten, dass die Gewesenheit als zeitlicher Sinn der Geworfenheit keine Vergangenheit im Sinne des „jetzt nicht mehr“²⁹ meint. Dasein *existiert* vielmehr ständig „gewesen“, weil es sich immer zu seiner Geworfenheit verhält und dies setzt das Seinkönnen voraus. Die Grundweise, in der das Dasein existiert, liegt in seinem offenen Sichverhalten als das Zu-sein-haben, das es wesentlich ist, solange es existiert *als* geworfenes, wozu es sich ständig verhält. Die unzerreißbare Einheit des geworfen sich entwerfenden Zu-sein-habens mit und bei den Seienden lässt die gleichursprünglich *dreiseitige Endlichkeit der Sorgestruktur* zutage treten.

1. Das sich entwerfende Dasein, worum es ihm in seiner jemeinigen Existenz geht, wird jederzeit nicht mehr sein können. Trotzdem muss es sich, einmal existierend, notwendigerweise vollziehen – zukunftsweisende Endlichkeit des Entwurfs. Dies deutet auf die Sorge als Sich-vorweg-sein hin, nämlich die erschließend-verstehende Vollziehbarkeit des Daseins in seiner Existenzialität als das unvermeidliche Entwerfen des eigenen Existierens, indem es „zu sein hat“.

2. Das faktisch geworfene Dasein hat seinen eigenen Grund nicht gelegt bzw. es hat sich selbst nicht in das Sein hervorgebracht – gewesenheitsweisende End-

²⁶ GA 60, 249. Die Befindlichkeit der Furcht wird dank des geworfenen Möglichkeitscharakters konstituiert, d. h. das Dasein gerät in die Furcht, wenn es sich in der Schwebelage zwischen dem Ausbleiben und dem Herankommen des bedrohenden Furchtbaren befindet. Da sie eine innere und strategische Verwandtschaft mit der Angst zeigt, musste die Furcht als Beispiel der Befindlichkeit überhaupt vorkommen (cf. SuZ, 140).

²⁷ Romano Pocaí, Die Weltlichkeit der Welt und ihre abgedrängte Faktizität (§§ 14–18), in: Martin Heidegger: Sein und Zeit, a. a. O., 49–63, hier 59.

²⁸ SuZ, 326.

²⁹ SuZ, 406.

lichkeit der Geworfenheit. Dies zeigt die Sorge als Schon-sein-in an, d. h. die erschlossen-befindliche Angänglichkeit des Da-seins in seiner nicht hintergehbaren Faktizität, die mit seinem eigenen Sein und dem Sein der begegnenden Seienden verstrickt ist, d. h. „daß es ist“.

3. Es ist zugleich in seiner begegnenlassenden Entdeckung und in seinem intentionalen Verhalten mit und bei den Seienden beschränkt, weil es zwischen den verschiedensten ergreifbaren Möglichkeiten zu wählen hat, die sich als gewählte einander ausschließen – gegenwarts- bzw. augenblicksweisende Endlichkeit des Begegnenlassens. Dass hiermit das dritte Strukturmoment der Sorge gemeint ist, werden wir im § 11 erwähnen.

Die Bezeichnung der von Heidegger ontologisch akzentuierten Sorge bringt z. T. die unvermeidbare Faktizität und Existenzialität zum Ausdruck, denen die endliche Unabgeschlossenheit des ausgesetzten und sich ständig vollzugshaft aussetzenden Daseins entstammt. So kann sich das Dasein „verstehen [...] als in seinem ‚Geschick‘ verhaftet mit dem Sein des Seienden, das ihm innerhalb seiner eigenen Welt begegnet“³⁰ wofür das Dasein ausnahmslos und ausredelos Sorge tragen muss, primär im ontologischen Sinne (z. B. wie Thomas in seinem Sein *verstanden* wird) und deshalb auch im ontischen (z. B. wie wir uns zu Thomas *verhalten*). Die dreiseitige Endlichkeit der Sorge ist eine Grundbestimmung, welche die nicht okkasionelle, sondern wesensmäßige Unheimlichkeit sichtbar macht, vor der die menschliche Abkehr in die *Flucht* als selbstbezogene und existenzielle Sorge-entlastung gerät, die die *Uneigentlichkeit* in der *Seinsvergessenheit* motiviert. Diese Flucht findet zwar auf einer existenziellen Ebene statt. Als eine konkret uneigentliche Modifikation der formalen Sorgestruktur fußt sie jedoch in ihrem Geschehen und ihrer theoretischen Grundlegung auf einem ontologischen Boden. Einerseits geschieht die Flucht vor dem endlichen Da-sein. Andererseits setzt ihre theoretische Begründung die ontologische Thematisierung der Sorge und des Seinsverständnisses voraus.

§ 10 Dreifache Hinsicht auf die Wurzel der Uneigentlichkeit im Vorontologischen

Die Herausstellung des Seinsverständnisses, der Endlichkeit in der Sorge und der darin verankerten Unheimlichkeit des Da-seins machen die Tür auf, um auf die Uneigentlichkeit (Betonung des Da-seins) und Seinsvergessenheit (Betonung des Seins) *vorsichtig* einzugehen, wodurch der Zugang auf das daraus sich bestimmende uneigentliche Verständnis im Miteinander gediegen durchzuführen ist. Wir betrachten nun im Überblick die seinsvergessende Uneigentlichkeit anhand jener drei Stationen in ihrer *genetischen* Verankerung in eher internen bzw. selbsthaften Bestimmungen des Daseins, ohne noch die werhafte (Auslegung des „Man“) und

³⁰ SuZ, 56.

horizontale (ontologische Rückstrahlung aus der „Welt“) Mitermöglichung dafür anzuvisieren. Ebenso wenig werden der eher theoretische Ursprung der Seinsidee als Vorhandenheit im weiten Sinne aus dem herstellenden Umgang mit dem Besorgten und der spezifische Vorrang des Sehens in der Theoriebildung thematisiert. Die Abgrenzung unserer Herangehensweise von dem theoretischen Ursprung in der Theoriebildung ist deshalb begründet, weil es darum geht, wie die nicht notwendig als Philosophen sich vollziehenden Mitdaseienden sich aus der uneigentlichen Modalität vorthoretisch bzw. vorontologisch einander zum Verständnis bringen.

Die anfängliche Aufgabe der fundamentalontologischen Herausarbeitung über das Sein überhaupt liegt in der ausdrücklichmachenden Freilegung des unausdrücklich vollzogenen Seinsverständnisses des Daseins, dem in seinem vorthoretischen Alltagsvollzug nachgegangen wird. Das von Heidegger offengelegte alltäglich-vorthoretische Seinsverständnis ist im inhaltlichen Sinne geschichtlich bestimmt und kann, sofern einmal die Philosophie überhaupt erwachsen ist, von „überlieferten Theorien und Meinungen über das Sein“³¹ durchgesetzt werden. Der geschichtliche Grund dafür liegt darin, dass Philosophie als Ontologie ihre Geburt im theoretischen Versuch erreicht, nämlich das Sein des Seienden begrifflich zu denken,³² sodass sie in der ausdrücklichen Ausarbeitung dieses Sachfeldes über die leitenden Grundbahnen und Möglichkeiten des Verstehens geschichtlich entscheidet. Das philosophische Begreifen entspringt aber seinerseits, ohne seinen sachlich kontextungebundenen Charakter zu verlieren, aus einem vorherigen alltäglichen Grund. Zwischen dem vorthoretischen Verstehen und dem theoretischen Begreifen gibt es eine unvermeidliche Hin-her-Bewegung. Denn ist die Unterlassung der philosophisch-theoretischen Seinsfrage ein „daseinsmäßig Notwendiges“³³ wie Heidegger behauptet, dann kann sie sich nicht eines methodologischen Mangels, einer begrifflichen Unsauberkeit oder einer unscharfen Eruierung verdanken. Diese „Notwendigkeit“ ist erst sinnvoll aufgrund einer inneren Veranlassung, die die philosophische Thematisierung antizipiert und im vorontologisch-alltäglichen Boden zu finden ist.³⁴ Das Grundphänomen der Seinsvergessenheit bzw. Seinsinnvergessenheit, die in *SuZ* nicht terminologisch fixiert vorkommt, obwohl sie sachlich bereits ab der ersten Zeile offensteht, meint eine höchst problematische und schwer zu fassende Einsicht aufgrund ihres Anspruchs, die ganze Philosophiegeschichte global zu umschließen, ohne dabei vielleicht subtile Einzelheiten der jeweiligen Philosophen zu identifizieren. Wir konzentrieren uns deshalb auf die *Seinsvergessenheit als Nivellierung aller Seinsweisen* gemäß der verabsor-

³¹ *SuZ*, 6. Zur Richtung aus dem Alltag in die Ontologie vgl. *SuZ*, 13, 15, 19, 130, 200, 294, 312, 420, 424, 426. Zur umgekehrten Richtung vgl. *SuZ*, 6, 295.

³² *Aristoteles*, *Met.* 1028 b2: „καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν“.

³³ *SuZ*, 19.

³⁴ Das vorontologische Seinsverständnis und die ontologisch-begriffliche Daseinsanalytik müssen im alltäglichen Existieren wurzeln, weil jenes eine wesentliche Grundbestimmtheit der Existenz und diese eine theoretisch ausgezeichnete Möglichkeit der Existenz ist, vgl. dazu *SuZ*, 13.

lutierte Auffassung der „Seiend-heit“³⁵ als Vorhandenheit im weitesten Sinne. Seinsvergessenheit als Überspringen der ontologischen Differenz zwischen Sein und Seiendem ist u. a. die Verkennung der mannigfaltigen Seinsweisen des in den Seienden entfalteten Seins. Hierbei wäre das Sein des Seienden nicht als die einheitliche Entfaltung der Vielfältigkeit aller möglichen Seinsweisen freigegeben, sondern vielmehr als eine bestimmte Seiendheit (οὐσία, *substantia*, Gegenstand). Zwei Bemerkungen dazu, um den von uns betonten vorontologischen Charakter der Vergessenheit triftig zu erfassen. Erstens sind die Begriffe des ontologischen Unterschieds und der ontologischen Differenz eigens in *GA 80.1*, 165 und *GA 24*, 22 eingeführt. Der ontologische Unterschied ist aber in *SuZ* sachlich vorausgesetzt,³⁶ sonst wäre die Frage nach dem Sinn von Sein im Unterschied vom Seienden unmöglich. Zweitens meint der Begriff des ontologischen Unterschieds den phänomenalen Tatbestand, dass das Dasein im bloßen Existenzvollzug das Sein des von ihm unterschiedenen Seienden vorontologisch versteht und aufgeschlossen hält, während die ontologische Differenz die ausdrücklich begrifflich-philosophische Thematisierung jenes Unterschieds ist.³⁷

Die der Seinsvergessenheit zugehörige *existenzielle* Nivellierung aller Seinsweisen beruht demnach darin, die Differenz zwischen den mannigfaltigen Seinsweisen *vorontologisch* zu übersehen, weshalb ihre *existenzial-ontologische* Irreduzibilität und Unübertragbarkeit verkannt bzw. vergessen wird. Ist die Existenz die daseinsmäßige Seinsweise, so entsteht dabei eine selbstbezogene Vergessenheit über das „eigene *Sein*“,³⁸ d. h. eine Daseinsvergessenheit. Das Sichvergessen ist in der Fundamentalontologie die unausdrückliche Verkennung der durch die unheimliche Endlichkeit wesensbestimmten und sorgetragenden Existenz. Dies muss das Übersehen der verschiedenen Seinsweisen als Modifikationen der vielfältigen Seinsentfaltung voraussetzen, weshalb die Selbst- bzw. Daseinsvergessenheit letzten Endes in der nivellierenden Seinsvergessenheit wurzelt. Sie schließt das Überspringen der jemeinig-existierenden Sorgeverfassung ein, der das Mitsein wesentlich zugehört. Finden die Seinsvergessenheit und Daseinsvergessenheit statt, dann ist es unvermeidlich, dass das Mitsein als untrennbares Konstitutivum des Da-seins hinsichtlich seiner Interexistenzialität zugleich vergessen bleibt. Seins-, Daseins- und Mitseinsvergessenheit bilden einen miteinander streng gefügten Sachzusammenhang.³⁹ Es lässt sich demzufolge im Lichte dieser sachlichen Wesenszusammengehörigkeit zwischen Sein, Dasein und Mitdaseinenden deutlich

³⁵ *GA 26*, 182.

³⁶ *SuZ*, 4, 6, 230. Vgl. hierzu von *Herrmann*, *Hermeneutische Phänomenologie I*, a. a. O., 61; *Uscatescu Barrón*, a. a. O., 293; *Pedro Cerezo Galán*, *La destrucción heideggeriana de la metafísica del cogito*, in: *Enrahonar*, Número extraordinario 1 (1999), 217–230, hier 220.

³⁷ *GA 24*, 454.

³⁸ *SuZ*, 339. Zur nicht terminologisch fixierten „Daseinsvergessenheit“ vgl. *SuZ*, 49, 277; *GA 24*, 243.

³⁹ Vgl. dazu *SuZ*, 125, 146. Der Begriff der Mitseinsvergessenheit hat nichts gemein mit einer „Vergessenheit des Anderen“ in seiner vermeintlich „absoluten Andersheit“ (*Ruchlak*, a. a. O., 208, 255).

sichten, weshalb eine angeblich so abstrakte Sache wie die Seinsvergessenheit dem Da-sein in seiner faktisch-existenzuellen Konkretion nichts Fremdes ist. In ihr ist der ganze menschliche Aufenthalt aufs Spiel gesetzt angesichts dessen, was in irgendeiner Weise „ist“.

Im Rahmen ihrer genetischen Verankerung im selbsthaften Dasein lässt sich die Uneigentlichkeit auf eine dreifach differenzierte aber sachlich einheitliche Wurzel zurückführen, nämlich die unheimliche Endlichkeit der seinsverstehenden Sorgeverfassung:

a) *Das Motivational-fliehende wegen der unheimlichen Endlichkeit*: Aufgrund der konstitutiven Endlichkeit der Sorgeverfassung erweist sich die daraus folgende und nie zu beseitigende Unheimlichkeit als der innere *Beweggrund* bzw. das *Wesensmotiv* für die Uneigentlichkeit in der Seinsvergessenheit. Die faktische Überantwortung des Daseins an das Gebot „Daß es ist und zu sein hat“, worum es ihm apriorisch gehen muss; die dreifache Endlichkeitsrichtung mit der es vorontologisch konfrontiert wird; die innere Spannung in der Sorge wegen der Zusammengehörigkeit von Unabgeschlossenheit und Endlichkeit; allesamt lassen eine Unheimlichkeit aufgehen. Hinsichtlich der wesenskonstitutiven Unheimlichkeit als „verdeckte Grundart des In-der-Welt-seins“⁴⁰ wird die unausdrückliche Flucht als *Weglaufen* davor in die *Uneigentlichkeit* unthematisch motiviert, demgemäß die Uneigentlichkeit sich als ein „Auf-der-Flucht-sein“⁴¹ artikuliert. Das fliehende Dasein besorgt unabsichtlich „[in den] *Seienden heimisch zu werden*“.⁴² Diese aus der Vollzugsmodalität der Uneigentlichkeit betrachtete „Heimlichkeit“ zwischen den innerweltlichen Seienden ist erst möglich aufgrund einer bestimmten Entdeckungsweise, die eben ihre harmlose „Heimlichkeit“ ausmacht. Dafür kommt die unausdrückliche Verabsolutierung der Seinsweise der Vorhandenheit im weitesten Sinne zustande, die alle anderen verdeckt, wobei die jemeinige Existenz miteinbezogen ist, um dadurch der endlichen und offenen jemeinigen Existenz ledig zu werden. Die vorontologische Nivellierung bzw. „Gleichmäßigkeit“⁴³ der Seinsweisen in der Seinsvergessenheit mündet daher in eine feste Immunisierung gegen das unheimliche Da-sein.

b) *Das „Ursächlich“-operative aus dem Seinsverständnis*: Die volle Verständlichkeit der vorthoretischen Nivellierung der Mannigfaltigkeit der Seinsweisen verweist auf Gründe, die nicht aus dem Seinsverständnis für sich allein zu erklären sind, sondern die eine noch auszuführende Miteinbeziehung der Struktur der Welt erforderlich machen,⁴⁴ in der die primäre inhaltliche Erfüllung und rahmen-

⁴⁰ *SuZ*, 277.

⁴¹ *GA 17*, 285.

⁴² *GA 17*, 289.

⁴³ *GA 29/30*, 399.

⁴⁴ „Auch wo es nicht nur um ontische Erfahrung, sondern um ontologisches Verständnis geht, nimmt die Seinsauslegung zunächst ihre Orientierung am Sein des innerweltlichen Seienden [...] Der Grund dafür liegt im Verfallen des Daseins und der darin motivierten Verlegung

gebende Führung des Seinsverständnisses anhand der Um-zu-Struktur aus der ontologischen Rückstrahlung stattfindet. Die Seinsvergessenheit kann allerdings angesichts des ursächlich-operativen Aspekts aus dem Seinsverständnis erfasst werden. Denn das Dasein ist draußen, ek-statisch *mit* und *bei* den begegnenden Seienden *als* Seienden, auf die es wesentlich angewiesen ist, in deren Domänen das Sein nirgendwo und niemals „empirisch“ vorfindlich wird. So kann das ausschließliche Zukehren nach dem entdeckten Seienden auftreten. Die offenständige Angewiesenheit des Daseins wegen seines ekstatischen Charakters macht verständlich, weshalb es sich ausschließlich dem Seienden zuwenden kann und das ontologisch Ermöglichende eines solchen ontischen Verhaltens in Vergessenheit geraten lässt. Die einseitige Konzentrierung auf das Seiende ist keine von außen her entstehende Zufälligkeit, sondern ein Geschehen, das im ekstatischen Charakter des seinsverstehenden Daseins seine Ursprungsquelle hat. Die „Vergessenheit des Seinsverständnisses“⁴⁵ in seiner Zusammengehörigkeit zum vergessenen Sein überhaupt geschieht als innere, jedoch nicht notwendige Folge des Seinsverständnisses selbst, da es sich selbst als das Ermöglichende übersieht und einseitig auf das Ermöglichte bzw. das verstandene Seiende ausgerichtet bleibt. Die Seinsvergessenheit aufgrund des ausschließlichen Gerichtetseins auf das Ermöglichte zuungunsten der Ermöglichung verdankt sich dem, dass das „alltägliche umweltliche Erfahren, das ontisch und ontologisch auf das innerweltliche Seiende gerichtet bleibt“,⁴⁶ die Bedingung der Möglichkeit seines eigenen Verhaltens je schon „durchschritten“⁴⁷ und sie deshalb elegant und schuldlos vergessen hat – aus diesem Grunde ist die Fundamentalontologie ja ein Rückgang in das apriorisch bzw. vorherig Übersprungene, nämlich das Seinsverständnis und das Sein als vorgängig-mitgängige Erschließungsinstanz des Seienden *als* Seiendes. Daraus bekräftigt sich argumentativ der unausdrückliche Charakter des Seinsverständnisses als Grundfaktum der Existenz, weil es in seiner Vergessenheit immer noch wesentlich am Zug ist als die grundlegende Ermöglichung der Vergessenheit selbst, indem es die Offenheit des nichtdaseinsmäßigen Seienden *als* Seiendes freimacht, aus dem die vorontologische Selbstausslegung des uneigentlichen Daseins durch die ontologische Rückstrahlung eventuell erfolgen kann.

Der theoretische Angelpunkt liegt im Begreifen des mehrmals genannten „Als“. Heidegger weist die vortheoretische zueignende Ausbildung des verstandenen Seienden *als* dieses oder jenes der Auslegung und ihrer hermeneutischen Als-Struktur zu. Das knackige Problem liegt darin, wie genau das Als zumeist ausgebildet wird. Weil wir uns mit der Interexistenzialität beschäftigen, soll sich im Laufe der Arbeit erweisen, dass das Mitdaseiende in der Uneigentlichkeit nicht *als* Mitdasein ausgelegt werden kann.⁴⁸

des primären Seinsverständnisses auf das Sein als Vorhandenheit“ (*SuZ*, 201, 206; vgl. auch *GA 19*, 270).

⁴⁵ *GA 31*, 42; vgl. auch *GA 80.1*, 237.

⁴⁶ *SuZ*, 181.

⁴⁷ *GA 80.1*, 203.

⁴⁸ Zur allgemeinen Darstellung der „Auslegung“ vgl. *Kalariparambil*, a. a. O., 284 ff.

Heidegger führt im § 32 von *SuZ* die Analyse der primär auslegenden Als-Struktur und der primär verstehenden Vor-Struktur am Beispiel des bewandtnisbestimmten Zuhandenes aus. Weil beide Strukturen die existenziale Grundbestimmung der Erschließung des Da-seins überhaupt zum thematischen Ziel haben, ist es interpretatorisch erlaubt, sie in Richtung auf ihre *allgemeinen* Vollzugsbedingungen zu erwähnen, ohne die methodologische Beschränktheit von *SuZ* auf die Zuhandenheit mitzumachen. So vermag das jedes existenzielle Verhalten zum Seienden tragende auslegende Verstehen zum Vorschein zu kommen. 1. Die Analyse der *Vorhabe* geht von der faktisch vorgängigen Situiertheit des Verstehens des in einer Lage sich befindenden Daseins aus, und zwar hinsichtlich eines aus sich präsentierenden und angehenden Seienden, das sich im alltäglichen oder nicht alltäglichen Existenzvollzug niemals im Sinne eines als-losen Etwas bzw. „abstrakt“ zeigt. Dieses wird als solches aus einem es antizipierenden und vor-gehabten Seinshorizont entdeckt, der das Verstehen und die Verhaltung des Daseins zum so oder so gehabten Seienden als „Sich-an-[es]-Halten“⁴⁹ ermöglicht. 2. Die möglichen Grundblickrichtungen der Ausgelegtheit eines Seienden in seinem Sein bestimmen sich aus der *Vorsicht*, die das gehabte Seiende aus einer Perspektive so oder so lichtet. „Das schon Daseiende steht in einer bestimmten Hinsicht, alles Sehen [...] ist besorgt unter der Leitung eines bestimmten Sinnes von Sein“;⁵⁰ der von sich aus das prägende Licht der vorontologischen Ausgelegtheit ausmacht. 3. Der *Vorgriff* bezieht sich auf die artikulierende Begrifflichkeit des so Gemerkten, in der das verstanden-ausgelegte Seiende sprachlich gehabt und gesehen wird. In Vorgriff, -sicht und -habe macht sich die dadurch geprägte Grunderfahrung des jeweiligen vorverstandenen Seins aus, in dem das Da-sein von Hause sich befindet.⁵¹ Jede Erfassung und Erfahrung des Seienden in seinem Sein ist weder voraussetzungslos noch bloß empirisch-voraussetzungsvoll, sondern aus einer vorherigen Situiertheit, Hinsicht und Begrifflichkeit ermöglicht. In der antizipierenden Vor-Struktur des Verstehens überhaupt, auch des Seinsverstehens, und der ihr wesenszugehörigen Als-Struktur der Auslegung wurzelt die Möglichkeit der Verdeckung des Seienden in seinem Sein, worin eine unabsichtliche „*Täuschung*“⁵² zum Vorschein kommt. Denn die im vorontologischen Seinsverständnis konkret-orientierende Vorauffassung dessen, was „ist“ heißt, kann das auszulegende Seiende nicht *als* das auslegen, was es gemäß seiner eigentümlichen Seinsweise ist. Diese Verdeckung geschieht in der Seinsvergessenheit am Leitfaden der Seiendheit (Seinsauffassung) als Vorhandenheit im weitesten Sinne, „weil [...] das vulgäre Seinsverständnis ‚Sein‘ indifferent als

⁴⁹ GA 61, 18.

⁵⁰ GA 18, 275.

⁵¹ „Sinn ist das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird“ (*SuZ*, 151). So „[kann] die hermeneutische Phänomenologie nur das entfalten, was sich dem begreifenden Dasein zuvor als zu Begreifendes im unthematischen Verstehen gezeigt hat“ (*Dietmar Koch, Zur Hermeneutischen Phänomenologie. Ein Aufriß* (Tübingen 1992), 20). Zur Exposition der Begriffe von Blickstand, -habe und -bahn (GA 62, 345) der *hermeneutischen Situation* vgl. *de Lara*, a. a. O., 130.

⁵² GA 17, 30.

Vorhandenheit versteht“.⁵³ Diese nächste Indifferenz setzt eine gleichgültige Verständlichkeit bzw. Erschließbarkeit und eine gleichmäßige Ausgelegtheit voraus, in denen andere Seinsweisen als die der Vorhandenheit verdeckt bleiben, sodass in der seinsvergessenden Uneigentlichkeit ein Dasein, ein Mitdaseiendes, eine Katze und ein Stein indifferent *vorhanden sind*.

c) *Das Wesensursprünglich-strukturelle in der Sorge*: Die menschliche Vollzugsweise in der Seinsvergessenheit ist *wesens-strukturell* eine mögliche Folge der erschließend-erschlossen-entdeckenden Leistung der Sorge.⁵⁴ Ihre recht begriffene ontologische Tragweite als daseinsmäßige Seinsverfassung liefert ein grundsätzliches Erklärungsprinzip für die Offenständigkeit des endlichen Daseins, in der das Dasein offensteht, und vor der das Dasein fliehen kann. Die *schon* uneigentliche Modifikation der erschließenden Erschlossenheit ist dadurch möglich, dass das Selbstverständnis des sich erschließenden (I. Sorgemoment) und erschlossenen (II. Sorgemoment) Daseins aus den nichtdaseinsmäßig entdeckten Seienden bestimmt wird (III. Sorgemoment), um vor der vorontologisch befindlich-erfahrenen Unheimlichkeit seiner Endlichkeit zu fliehen. Die *uneigentliche Erschließung* im Zusammenhang mit der *uneigentlichen Entdeckung* lässt die Uneigentlichkeit als eine vollzugshafte Dynamik aus der Sorge sehen. Dank des eigenen uneigentlichen Entdeckens ist das erschließend-erschlossene Dasein vorontologisch im „Aufgehen in der Welt“⁵⁵ verloren gemäß der „ontologischen Rückstrahlung“ als unsachgemäße Übertragung von kategorial-ontologischen Bestimmungen des in der „Welt“ Entdeckten auf die Selbstausslegung *und in eins damit* auf die Fremdausslegung. Zwar betont die ontologische Rückstrahlung den entwerfenden Charakter des Da-seins, insofern es um eine verstehensmäßig Übertragung geht. Sie ist allerdings nur möglich, weil Dasein gleichursprünglich „an die besorgte Welt ausgeliefert ist (Geworfenheit)“⁵⁶, in der es sich verlieren *kann*. Darauf gehen wir nun ausführlich ein.

⁵³ SuZ, 389.

⁵⁴ Vgl. dazu SuZ, 311.

⁵⁵ Husserl spricht innerhalb der reflexiven Bewusstseinsphilosophie auch über das „Aufgehen“ in der Welt des natürlich eingestellten Menschen (*Logische Untersuchungen* (Hamburg 2009), 423). Der Unterschied beruht darin, dass für ihn die „Einstellung“ reflexiv, *absichtlich* zu ändern ist, für Heidegger dagegen *vollzugshaft*, d. h. vortheoretisch.

⁵⁶ SuZ, 199. Wir verkennen nicht, dass die ursprüngliche Zeit als Sinn des Seinsverständnisses eine vierte Wurzel darstellt. Aufgrund ihrer Schwierigkeit kann sie allerdings nicht daneben thematisiert werden. Eine sie in ihrer Hauptstelle würdigende Exposition sprengt die beschränkten Rahmen dieser Untersuchung.

§ 11 Das dritte Moment der Sorgestruktur und die verfallende Selbstverdeckung

Die Vollzugsmodalitäten der Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit wären unmöglich ohne die existenzial-ontologische Sorgestruktur, welche die selbstbezügliche Erschlossenheit und die „welt“bezügliche Entdeckung allererst ermöglicht: „Im Sich-vorweg-sein als Sein zum eigensten Seinkönnen liegt die existenzial-ontologische Bedingung der Möglichkeit des *Freiseins für* eigentliche existenzielle Möglichkeiten“ oder aber „es kann uneigentlich sein“.⁵⁷ Die Sorgeverfassung ist nicht nur der Ort der Unheimlichkeit, sondern zugleich die wesensursprünglich-strukturelle Ermöglichung und das theoretische Erklärungsprinzip der zwei Modalitäten, nämlich eigentlich oder uneigentlich sein zu können. Unsere Darlegung verfährt so, dass die Sorgestruktur zuerst in ihrer Formalität hervorgehoben wird, um sie von ihrer geprägten Konkretion in der Modalität der Uneigentlichkeit streng auseinanderzuhalten. Diese Aufgabe verlangt danach, die Verfallenheit in das Untersuchungsfeld einzurücken, um ihre unmögliche Gleichsetzung mit dem dritten Strukturmoment der Sorge systematisch sichtbar zu machen. Bliebe diese Filigranarbeit unerfüllt, dann ist jede so wohlwollende, akribische und lehrreiche Herausarbeitung der Interexistenzialität hinkend, weil jegliche interexistenzielle Begegnung von Hause aus zur Verfallenheit gehören würde. Dass dies *nicht* der Fall ist, gilt sachlich zu erweisen.

a) Die existenziale Formalität der Sorgeverfassung und der Ort des Mitseins

Die erwähnte dreifache Richtung der inhärenten Endlichkeit der Sorgestruktur deutet bereits auf die dreifaltige Entfaltung dieser hin. Die Sorge ist eine komplexe Wesensstruktur, die am Beispiel einer Kippfigur veranschaulicht werden kann, weil in jeder thematischen Hervorhebung eines ihrer Momente, die anderen immer mitpräsent sind. Sie ist somit nur begrifflich differenzierbar und zeigt aus ihrer einheitlichen Dreifaltigkeit, dass Erschließung (erstes Moment), Erschlossenheit (zweites Moment) und Entdeckung (drittes Moment) einander verlangen und jedes die anderen implizieren muss.⁵⁸ Die Sorge bekundet die erschließende Erschlossenheit in den zwei erst genannten Strukturmomenten, das Entdeckendsein

⁵⁷ *SuZ*, 193.

⁵⁸ Vgl. dazu *SuZ*, 203, 221, 223, 297. Die Rede kann grundsätzlich nicht die dritte Stelle sein. Sogar die bloße Möglichkeit (vgl. *Françoise Dastur*, Heidegger y la cuestión del tiempo (Buenos Aires 2006), 82) muss ausgeschlossen werden, weil sie nichts erschließt oder entdeckt, sondern gliedert, vgl. etwa *SuZ*, 133, 161, 349. Bezieht sich die Rede als Gliederung auf die Erschlossenheit, dann die Sprache auf die Entdeckung. Bleibt das ignoriert, dann wird ohne sachliches Recht eingewandt, dass die Rede als drittes Moment einfach „verschwindet“, ihre Zeitlichkeit als „unüberwindliches Problem“ beseitigt wird und die „Unterscheidung Sprache/Rede“ schlichtweg ungeeignet ist (*Lafont*, a. a. O., 114, 115, 108).

dagegen im dritten: „Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seiendem)“.⁵⁹ Dieser sachlich nicht voneinander zu trennende Phänomenzusammenhang muss nun angesichts des dritten Momentes der Sorgestruktur erläutert werden, nämlich das Sein-bei. Die *verstehend-entwerfende Erschließung* in der *befindlich-geworfenen Erschlossenheit* ist immer von und bei etwas, für oder mit jemand, weil wir uns immer in verstandenen Möglichkeiten und intentionalen Verhaltungen aufhalten. Diese beiden Momente machen zusammen das daseinsmäßige *Entdeckendsein* von Seiendem aus, zu denen es eine wesenskonstitutive Bezogenheit gibt, weil mit der „Erschlossenheit des Daseins“, d. h. „in der faktischen Erschlossenheit von Welt ferner innerweltliches Seiendes mitentdeckt [ist]“.⁶⁰ Einerseits ist die nächste Entdeckung des begegnenden Seienden nur möglich, sofern das sich zeigende Seiende in sich die kategoriale Bestimmung der offenliegenden *Entdecktheit* birgt, sonst könnte es in seinem Sein nicht als Seiendes entdeckt werden. M. a. W. weil die Entdeckbarkeit kategorial-ontologisch zum Seienden gehört, vermögen wir es zu entdecken.⁶¹ Z. B. vermögen wir die Sonne wahrzunehmen, weil die Sonne wahrnehmbar ist, d. h. ihr kommt die Wahrnehmbarkeit als Wesensbestimmung zu. Andererseits hängt die Entdecktheit von der sich erschließenden Erschlossenheit als entdeckendem Sein-bei ab, weil ohne das Dasein das nichtdaseinsmäßige Seiende wirklich da wäre, aber nicht „als“ Entdecktes. Das daseinsmäßige Entdeckendsein ist nur deshalb vollziehbar, weil das Da-sein apriorisch im *Verstehen sich erschließt* und in der *Befindlichkeit erschlossen* ist, und zwar im offenen Spielraum beim Seienden. Die Erschließung ist erschlossen *für* das im Entdeckendsein begegnende Seiende in seiner Entdecktheit, während die Entdecktheit als solche *in* der entdeckenden Erschließung aktualisiert ist. Aufgrund dieser grundsätzlichen Wechselseitigkeit innerhalb der Sorgeverfassung, die den Charakter des „draußen“ offenstehenden Daseins augenscheinlicher macht, sind die drei Wesensmomente der Sorge und die Entdecktheit des nichtdaseinsmäßigen Seienden nicht sukzessiv bzw. modular zu erfassen.

Wie steht das Mitsein zur Sorge? Es ist wohl auffällig, dass das Mitsein in ihr nicht eigens vorkommt, obwohl es immer wieder von Heidegger als ein Wesensstrukturmoment des sorgetragenden Da-seins betont wird. So ist es keine Überraschung, wenn er erläutert: „Wenn man das Sein-bei ... ganz weit faßt, als Sein bei ‚Anderem‘, indifferent Seiendem, das wir nicht sind, so ist eben diese Indifferenz nicht die Unbestimmtheit der Leere, sondern der Fülle; man nimmt dann den im

⁵⁹ *SuZ*, 192. Wir haben schon in den §§ 4, 7 und 8 erörtert, dass die volle Wesensstruktur der ontologisch begriffenen und seinsverstehenden Sorge die Intentionalität und die Verhaltungen fundiert. Es ist sachlich grundverkehrt zu behaupten, dass sie „das Sich-Verhalten, das Handeln“ aufzeigt, weil sie „der Heideggersche Nachfolgebegriff für ‚Intentionalität‘ ist“ (*Carl Friedrich Gethmann*, Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921/22 und ihr Verhältnis zu Sein und Zeit, in: *Dilthey-Jahrbuch*, Band 4/1986–87, 27–53, hier 46).

⁶⁰ *SuZ*, 200.

⁶¹ Vgl. dazu *GA* 24, 66.

Mitsein liegenden Entwurf schon hinein“.⁶² Das Mitsein gehört daher auch zum dritten Moment der Sorge und betrifft die Miterschließung des Mitdaseienden in seiner vortheoretischen Anwesenheit. Ein anderer Satz scheint jedoch beim ersten Anschein der vorgelegten Integrierung des Mitseins in die Sorge schlagkräftig zu widersprechen, weil Heidegger eigens über das „Sein-bei-innerweltlich-Zuhandenen“⁶³ spricht. Beachten wir freilich den textuellen Kontext dieses letzten Satzes. Der Satz befindet sich im Zusammenhang einer daseinsanalytischen Auseinandersetzung mit der Ich-Auffassung als isoliertes bzw. weltloses Subjekt. Deswegen müssen das erschließende In-der-Welt-sein, die erschlossene Welt, das entdeckte Innerweltliche und die darin fundierte erkennende Intentionalität in Betracht gezogen werden, um das vom In-der-Welt-sein bedeutsam entdeckte Innerweltliche („Welt“) extra animam – sit venia verbo – zu betonen. Im Lichte dieses Problembezirkles erklärt sich jene Ausdrucksweise über das kontextuell betonte Sein-bei. Gehört das Mitsein zum dritten Sorgemoment?

Einerseits ist das Mitdaseiende unlegbar ein Woraufhin des intentionalen Verhaltens im faktischen Miteinandersein, z. B. sprechen wir einfach mit jemand, sodass das Mitsein für das dritte Strukturmoment der Sorge als Bedingung der Ermöglichung der entdeckenden Verhaltung wohl qualifiziert ist. Diesbezüglich kann interpretierend der *strukturelle Mitseinsbegriff* fixiert werden. Andererseits ist es jedoch hinsichtlich des Mitdaseienden unangemessen, über ein Entdeckendsein oder seine Entdecktheit zu sprechen, weil es seine eigene Erschlossenheit mit sich bringt, weshalb es nicht in seinem Sein allererst von uns „entdeckt“, sondern nur *miterschlossen* wird. Weil die *Miterschlossenheit* eine Gemeinsamkeit verlangt, die in der Sphäre des Seins-bei unnötig ist, geht sie über das spezifisch strukturelle Mitsein in seiner genauen Stelle im dritten Sorgemoment hinaus und bezeugt die Interexistenzialität der ganzen Sorgestruktur. Denn die Miterschlossenheit setzt den apriorischen Charakter der Interexistenzialität durch Mitverstehen (erstes Moment der Sorge) und Mitbefindlichkeit (zweites Moment der Sorge) voraus, indem das „Mitdasein wesenhaft schon offenbar in der Mitbefindlichkeit und im Mitverstehen [ist]“⁶⁴ und zwar um der potenziellen Gegenseitigkeit willen. In Anbetracht dessen ist das Mitsein, wenn es als theoretischer Ausdruck für die Interexistenzialität überhaupt begriffen wird, *intern umgreifender* als das Sein-bei, ohne sich auf die spezifische dritte Stelle zu beschränken, weil es die ganze Sorgestruktur des Da-seins durchlaufen muss, um das Mitverstehen und die Mitbefindlichkeit sinnvoll auszudrücken. Deshalb beschränkt sich das Mitsein als Interexistenzialität nicht auf das Wozu des „entdeckenden“ Verhaltens, sodass jemand erst Mitsein in einem „entdeckten“ Miteinandersein wäre.

Es wurde bereits erläutert, dass das Dasein nur faktisch allein sein kann, weil es wesenhaft Mitsein ist. Das Mitsein betrifft daher das apriorische „Worauf“ des

⁶² GA 27, 142.

⁶³ SuZ, 322.

⁶⁴ SuZ, 162.

Transzendenzgeschehens aller deshalb wesensverbundenen Mitdaseienden, das in den ersten zwei Momenten der Sorge und zusammen mit dem Seinsverständnis zugänglich wird, d. h. die gemeinsame Erschlossenheit des Seins und somit die gegenseitige Miterschlossenheit. Die darin implizierte Gemeinsamkeit von dem entwerfenden Verstehen und der geworfenen Befindlichkeit, welche die Erschlossenheit des Da-seins ermöglichen, weist auf die konstitutive Fremdbezogenheit des Da-seins hin, dies allerdings nun von der Strukturganzheit der Sorge hergesehen. Wäre die Interexistenzialität nur im dritten Sorgemoment zu finden, dann wären die apriorischen „Mit“-Bestimmungen veräußerlicht und bodenlos. Denn die seins-strukturell isolierten Menschen würden sich im faktischen Miteinandersein lediglich „entdecken“, um alsbald seines Mitseins zu ermangeln. Die Verfassung der ersten Sorgemomente wird hingegen *intern* nicht vom nichtdaseinsmäßigen Seienden konstituiert, weil dieses der horizontale Entfaltungsspielraum jener ist, ohne dabei das Mitverstehen und die -befindlichkeit innerlich auszumachen – es gibt kein „Bei“-verstehen und keine „Bei“-befindlichkeit.

Kurzum: Das Sein-bei „dem Zuhandenen als *Besorgen*“ und das strukturelle Mitsein mit dem „Mitdasein Anderer als *Fürsorge*“⁶⁵ als drittes Moment der Sorge betreffen das, was entdeckt bzw. miterschlossen wird im Lichte eines bestimmten Seinsverständnisses und seiner Auslegung, sodass das Verhalten zu Seienden eines schon draußen bei/mit ihnen stehenden Daseins geschehen kann. Das Sich-vorweg (verstehender Entwurf) und das Schon-in-einer-Welt (befindliche Geworfenheit) als je erstes und zweites Sorgemoment charakterisieren ihrerseits die erschließende Erschlossenheit, deren Aufgabe das Da-sein in die Erschlossenheit des Seins überhaupt und Offenbarkeit des Seienden als Seiendes zu ent-schränken ist. So werden die drei Momente gemäß der eigentümlichen Aufgabe in zwei begrifflich differenzierbaren Hauptfugen versammelt, die als Wesensmomente der Sorge zueinander gehören. Diese Grundcharaktere machen „das formal-existenzial-ontologische Strukturgefüge der Existenz als Sorge“⁶⁶ aus und sind sowohl in der konkreten Modifikation der Un- als auch der Eigentlichkeit gleichberechtigt zu finden. Diese formale Struktur vollzieht sich aber faktisch *immer* in den verschiedensten Inhaltsmöglichkeiten des Lebens und jeweils auf eine bestimmte modale Vollzugsweise, weil zur Sorge wesentlich die „*faktische Konkretion* ihres

⁶⁵ *SuZ*, 193.

⁶⁶ *Von Herrmann*, *Subjekt und Dasein*, a. a. O., 37, vgl. auch *Biemel*, *Martin Heidegger*, a. a. O., 59. Wir unterscheiden im strengen Sinne zwischen dieser Formalität bzw. formaler Indifferenz und der sehr problematischen modalen Indifferenz, sodass man nicht ohne weiteres sagen kann: „Authenticity and inauthenticity are modes of Dasein’s modally indifferent being, namely, care“ (*William D. Blattner*, *Heidegger’s Temporal Idealism* (Cambridge 1999), 99). Z. B. die Ausdrucksweise der „formalen Indifferenz“ (vgl. *SuZ*, 337) bezieht sich in *SuZ* auf die analytisch-begrifflich gewonnene Formalität des zukünftigen Sich-vorwegs, das sowohl das eigentliche Vorlaufen als auch das uneigentliche Gewärtigen ermöglicht. Weil Dasein und Sorge aber immer faktisch sind und die Zeitlichkeit ihrer Sinn ist, behauptet Heidegger triftig: „Dasein ist faktisch ständig sich-vorweg, aber unständig, der existenziellen Möglichkeit nach, vorlaufend“ (*SuZ*, 337).

Seins [gehört]“, sofern das von ihr wesensbestimmte Dasein „als solches faktisch“⁶⁷ ist. Das gleichzeitige und wechselseitige Bestimmungsverhältnis zwischen analytisch-rahmengebender Formalität und faktisch-inhaltsgebender Konkretion ist die konsequente Folge der Existenzialität. Denn die Sorge muss die notwendige Übernahmefähigkeit der Existenzialien als formal-ontologische *und* dynamische Bestimmungen bewahren, weil sie kein bewegungsloses Skelett ist. Der Existenzvollzug findet schwankend zwischen Möglichkeiten statt, die von vornherein die Existenzialien der Sorge faktisch entformalisieren und konkret in dieser oder jener „Tätigkeit“, un- oder eigentlich, prägen. Laut Heidegger gibt es eine Gleichursprünglichkeit zwischen den apriorisch-formalen Strukturmomenten der Sorge mit ihren „zugehörigen existenzialen Modifikationsmöglichkeiten“⁶⁸ der Un- und Eigentlichkeit. Dies will sagen, dass die Sorgestruktur an sich in ihrer Formalität weder un- oder eigentlich prädeterminiert, sondern das Fundament beider ist. Diese modalen Möglichkeiten haben daher einen *apriorischen* Charakter, sofern sie *als Möglichkeiten* der formalen Sorgeverfassung zugehören, sodass wenn konkret die eine die Oberhand gewinnt, die andere suspendiert bleibt, aber niemals annulliert wird. *Eine* wird *existenziell* übernommen und den Modus attestieren, aus dem die faktisch-konkrete Sorge modal festgelegt ist.

Charakter, Funktion und Stelle der *Verfallenheit* erzeugen diesbezüglich eine gefährliche Spannung, die innerlich die ganze fundamentalontologische Systematik zu sprengen droht. Wenn Heidegger oftmals die drei Strukturmomente der Sorge verwirrend als „Existenzialität, Faktizität und Verfallensein“⁶⁹ bezeichnet, was „das verfallende *Sein beim* besorgten innerweltlichen Zuhandenen“⁷⁰ impliziert, ist immer der sachliche Kontext zu beachten. Die Angstanalyse z. B. nimmt ihren Ausgang beim Verfallen, sodass sie die Erschlossenheitsweise der Verfallenheit phänomenal sichtbar macht und die verdeckende Abriegelung des verfallenden Daseins unterminiert. In diesem Zusammenhang ist das mitseiende Sein-bei doch uneigentlich bzw. verfallen. Wenn Heidegger freilich auf die „formal existenziale“⁷¹ Bestimmung der Sorge übergeht in Absehung der existenziell uneigentlichen Modifikation, dann bezeichnet er das Sein-bei einfach als solches, ohne es als verfallendes zu charakterisieren. Auf der Seite 328 von *SuZ* ergibt sich die spannende Möglichkeit, gleichzeitig für und gegen die Ablehnung der Verfallenheit als drittes Strukturmoment der Sorge zu argumentieren, ganz abgesehen von den zahlreichen Wortlauten, die äußerlich gegen unsere Deutung sprechen.⁷² Darin

⁶⁷ *GA 17*, 106; vgl. dazu *SuZ*, 181.

⁶⁸ *SuZ*, 181.

⁶⁹ *SuZ*, 191. Er wird zurückblickend behaupten, dass das eigentliche Seinkönnen des Daseins noch nicht gefunden war, vgl. *SuZ*, 317.

⁷⁰ *SuZ*, 192. Ein herausragender Kommentar in *von Herrmann*, *Subjekt und Dasein*, a. a. O., 205 ff.

⁷¹ *SuZ*, 192. War das zeitliche Sich-vorweg rein analytisch „formal indifferent“ und gehört das „formal existenziale“ Sich-vorweg zur Sorgestruktur, dann muss diese Formalität das „formal indifferent“ meinen.

⁷² Z. B. *SuZ*, 316, 335, 346, 369, 406.

taucht das Verfallen neben Existenzialität und Faktizität im Kontext der *bereits gewonnenen und behandelten* Eigentlichkeit auf (gegen). Es wird aber zugleich behauptet, dass in der Eigentlichkeit doch eine Rückholung des Daseins aus der Verfallenheit *geschieht* (für). Wie sollen wir damit exegetisch-mitdenkend umgehen? Vorblickend lässt sich sagen, dass es letztlich darum geht, die Verfallenheit als „Bewegungsbegriff“ des vorhandenheitsmäßig orientierten Seinsverständnisses zu interpretieren, das modifiziert werden kann, weswegen sie entweder weiter in Geltung bleibt oder im Sinne der Eigentlichkeit modifiziert wird, ohne sie als eine Grundmöglichkeit (Uneigentlichkeit) vollständig abzustreichen. Diese ist nur eine mögliche, obzwar textmäßig und systematisch begründete Interpretationsrichtung angesichts der Problematik der Verfallenheit. Weil „trotz genauen Lesens des Wortlautes die darin ausgesprochene phänomenologische Sacheinsicht verfehlt“⁷³ werden kann und insofern es sich um eine offene Schwierigkeit handelt, versuchen wir die schrittweise zu demontierende Ineinssetzung von Verfallenheit und drittem Sorgestrukturmoment systematische zu diskutieren durch eine nähere Berücksichtigung ihres Sachgehaltes.

b) Die ins Spiel kommende Verfallenheit als nähere Bestimmung der Uneigentlichkeit

Das Sein-bei innerweltlichen Seienden und das Mitsein mit den daseinsmäßigen Seienden arrangieren das formale Entdecken bzw. Miterschließen des jeweiligen Seienden in seinem Sein, sei es eine Katze oder ein Mitdaseiendes. Diese Grundbestimmungen implizieren keine modale Fixierung, sei es in der Un- oder Eigentlichkeit.⁷⁴ Beide Strukturmomente sind *immer* entdeckend bzw. miterschließend und sie haben die Grundmöglichkeit, sich entweder eigentlich oder uneigentlich zu vollziehen. Die Charakterisierung vom Sein-bei als „ein christlich-moralisch

⁷³ Von Herrmann, Subjekt und Dasein, a. a. O., 223.

⁷⁴ Die gehaltliche Bestimmung bzw. Inhaltserfüllung des dritten Momentes der Sorgestruktur ist eine umstrittene Problematik in der Forschungsliteratur. 1. Verstehen/Befindlichkeit/Verfallen oder Rede: Pöggeler, Neue Wege, a. a. O., 129, 198; Thomas Rentsch, Martin Heidegger. Das Sein und der Tod (München 1989), 126, 127. 2. Verstehen/Befindlichkeit/Verfallen: Biemel, Martin Heidegger, a. a. O., 61; Jesús Adrián Escudero, Guía de Lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger Vol. 2 (Barcelona 2016), § 68c; Andreas Luckner, Martin Heidegger: „Sein und Zeit“ (Paderborn 2001), 148 und Heideggers ethische Differenz, in: Bernhard Waldenfels (Hrsg.), Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik (München 1998), 65–86, hier 84. 3; Carlos Di Silvestre, Temporeidad y cotidianidad. La repetición tempórea del análisis existencial (§§ 67–71), in: R. Rodríguez (Hrsg.), Ser y Tiempo, a. a. O., 352. Verstehen/Befindlichkeit/Sein-bei: von Herrmann, Subjekt und Dasein, a. a. O., 205; Blust, a. a. O., 80; Uscatescu Barrón, a. a. O., 193; Irene McMullin, Time and the Shared World. Heidegger on Social Relations ([Diss.] Northwestern 2013), 111; Alejandro G. Vigo, El posible „ser total“ del Dasein y el „ser para (vuelto hacia) la muerte“ (§§ 45–53), in: R. Rodríguez (Hrsg.), Ser y Tiempo, a. a. O., 241. Wir schließen uns dieser dritten, von von Herrmann eröffneten Interpretationsrichtung an.

beurteiltes ‚Verfallensein‘ an das Besorgen der ‚Welt‘,⁷⁵ weil Heidegger angeblich „das ‚Verfallen‘ auch geradezu als formalen Terminus für das ‚Sein bei‘ innerweltlichem Seienden“⁷⁶ verwendet, weshalb „*das Sein-bei daher auch in der eigentlichen Existenz notwendig verfallen [ist]*“⁷⁷ ist unhaltbar. Diese Behauptungen würden die sachliche Ungereimtheit besagen, dass der eigentliche Daseinsvollzug nicht mehr ein mitseiendes Sein-bei wäre. Um eigentlich zu sein, müsste sich der Daseinsvollzug irgendwie und irgendwo außerhalb seines Umgangs bei und mit den Seienden freischwebend befinden, sodass es keine Chance gäbe, sich weiter als ein eigentliches Sein-bei und Mitsein zu vollziehen. Indem das entdeckende Sein-bei und das miterschließende Mitsein schlechterdings uneigentlich wären, würden wir in der Eigentlichkeit weder eine Tasse gebrauchen und einen Kaffee trinken können, noch mit unseren Kollegen umgehen können. Sein-bei und Mitsein sind hingegen wesentliche Strukturmomente des Da-seins und als solche müssen sie eine eigentliche Vollzugsweise haben können, weshalb Heidegger z. B. über „das entschlossene Sein bei dem Zuhandenen der Situation“⁷⁸ sprechen kann. Im Kontext des Verfallens sagt er, dass „das Entdeckte und Erschlossene im Modus der Verstelltheit und Verschlossenheit [steht] [...]. Das Sein zum Seienden ist nicht ausgelöscht, aber entwurzelt“.⁷⁹ Ist das dritte Moment der Sorgeverfassung als notwendig verfallen charakterisiert bzw. ohne Eigentlichkeit gebrandmarkt, dann wird die Formalität der Sorge übersehen und die Kontextunabhängigkeit der Grundmodalitäten bzw. ihre Betonung des *Selbstverhältnisses* verletzt.

Mit voreingenommenem Blick auf die *Sache* müssen wir zeigen, dass es die jemeinig-existierend-seinsverstehende Sorge aufgrund der unheimlichen Endlichkeit ihres geworfenen Sich-vollziehen-müssens ist, die „*in ihrer alltäglichen Seinsart [...] sich zunächst verfehlt und verdeckt*“,⁸⁰ weshalb der Ursprung der daseinsintern motivierten Uneigentlichkeit bzw. Verfallenheit nicht in „äußerlichen“ Seienden liegt, die auf das „makellose“ und somit „verantwortungslose“ Dasein einwirken und es irreleiten. Heidegger behauptet in aller Klarheit, dass die verfallende Verdeckungstendenz „in der Sorge selbst [liegt]“⁸¹ und zwar aufgrund der inhärenten Unheimlichkeit ihrer dreifachen Endlichkeit. „Tendenz“ besagt keine Notwendigkeit. Denn die *existenzielle* Verschließung der Verfallenheit geschieht vor der Geworfenheit als Faktizität der Überantwortung (dass es ist) und dem Entwurf (und zu sein hat), in denen das Dasein apriorisch erschlossen ist und „nur sofern Dasein erschlossen ist, ist es auch verschlossen“⁸² bzw. *kann* es sich

⁷⁵ Karl Löwith, *Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie*, in: Heidegger, *Perspektiven*, a. a. O., 54–77, hier 66.

⁷⁶ Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* (Berlin 1970), 316.

⁷⁷ Alberto Rosales, *Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger* ([Diss.] Den Haag 1970), 118. Vgl. ferner García Norro, a. a. O., 176.

⁷⁸ *SuZ*, 326.

⁷⁹ *SuZ*, 222.

⁸⁰ *SuZ*, 130.

⁸¹ *SuZ*, 311. Zur „Verdeckungstendenz“ vgl. *SuZ*, 255.

⁸² *SuZ*, 222.

verschließen. Die *existenzielle* Selbstverschließung in der Uneigentlichkeit kann nur zustande kommen, weil es schon eine zu verschließende *existenzial-ontologische* Erschlossenheit gibt. Diese Bedingung setzt offenkundig die formal-existenziale Sorgestruktur als Erklärung des entdeckenden Erschlossenseins voraus, das für sich genommen die Verfallenheit keineswegs strukturell enthalten kann. Die theoretische Entformalisierung der Sorge geschieht aber in *SuZ* am Leitfaden dessen, wie die formalen Strukturen der Sorge im Alltag zum eigenen Selbst, mit den Anderen und bei den nichtdaseinsmäßigen Seienden vollzogen werden, die sich zumeist – nicht immer – auch als modale Alltäglichkeit bzw. Uneigentlichkeit aufweist. Die erschließende Erschlossenheit des Daseins in seiner nächsten Verfallenheit kann hermeneutisch-phänomenologisch erst angesichts des von ihr zusammenlaufenden faktischen Entdeckendseins herausgestellt werden, sofern das Dasein nicht zuerst in einer isolierten Hinterwelt ist, aus der heraus es nachträglich seine Entdeckungen macht. Die dank des dritten Strukturmomentes entdeckte „Welt“ und die miterschlossenen „Anderen“ vermögen ausschließlich die *Mitermöglichung* für die Verfallenheit bzw. Uneigentlichkeit zu sein, *insofern* beide die Möglichkeiten für die Selbstvergessenheit bzw. -verschließung darbieten können. Sie können sich aber mit der Verfallenheit nicht decken, weil beide ganz formal das Mit-in-der-Welt-sein notwendigerweise ausmachen.

In der leicht irreführenden Behauptung Heideggers, dass „die Verfallenheit an die ‚Welt‘ das Aufgehen im Miteinandersein [meint], sofern dieses durch Gerede, Neugier und Zweideutigkeit geführt wird“,⁸³ liegen zwei entscheidende Punkte, die nicht übersehen werden dürfen. Erstens meint hier „Welt“⁸⁴ das innerweltlich zuhandene Seiende hinsichtlich seiner bewandtnisbestimmten Zuhandenheit, das im umsichtigen Besorgen entdeckt ist. Zweitens gilt es angesichts des Miteinanderseins das Wörtchen „sofern“ achtsam zu berücksichtigen. Im Lichte dessen können wir durchsichtig begreifen, dass das apriorische Sein-bei und Mitsein in ihrer uneigentlichen Form jeweils als „Aufgehen in der Welt“ und als Wer des Man-selbst geschehen. Verfallenheit, Man und ontologische Rückstrahlung aus der „Welt“ *konstituieren wesentlich zusammen und gleichursprünglich* (nicht modular oder sukzessiv) *die Uneigentlichkeit*, in der die volle Sorgestruktur in allen ihren Momenten vorontologisch konkretisiert wird, um der existenziell entlastenden *Selbstvergessenheit* willen. Denn diese bleibt ohne das entdeckte oder miterschlossene Seiende nicht vollziehbar, weil die Selbstvergessenheit das begegnende Seiende für ihre eigene Leistung in Anspruch nimmt. Dass Heidegger die Selbstvergessenheit schrittweise durch die Analyse der inhaltlichen und dann der modalen Alltäglichkeit im Horizont der „Welt“ und der „Anderen“ phänomenologisch gewinnt,

⁸³ *SuZ*, 175.

⁸⁴ Vgl. z. B. *SuZ*, 177, 184–189, 221, 312. Diese besorgte „Welt“ (mit Anführungszeichen) meint nicht die erste Weltdefinition als All des Seienden, dessen Gebrauch Heidegger auch mit Anführungszeichen ankündigt (vgl. *SuZ*, 65), weil das Dasein kein vortheoretisches Verhältnis zum All des Seienden hat. Dass die Verfallenheit auch nicht die existenzielle Welt betrifft, wird später erläutert.

soll uns nicht verführen, von einem ontologisch-genetischen Gesichtspunkt diese als „Ursache“ der selbstvergessenen Uneigentlichkeit zu erfassen. Denn die *Motivation* der Flucht ist die selbstbezogene Unheimlichkeit, während der formale *Wesensgrund* der verfallenden Flucht vor dem Selbstsein in der seinsverstehenden Sorge besteht, weil sie in ihrem erschließend-entdeckenden Charakter zwischen den von ihr entdeckten Seienden sich verlieren und vergessen kann.

In der Sorge „als erschlossen-erschließendes und entdeckendes“⁸⁵ ist das formale Erklärungsprinzip für die unabsichtliche *Selbstverschließung* zu finden. Dies besagt: Die „Welt“ und die Anderen sind weder als formale Möglichkeitsbedingungen der Existenz noch in ihrem uneigentlichen Verständnis „Ursache“, *Motiv* oder *Wesensgrund* der Uneigentlichkeit, sondern die mitermöglichende Gegend als Spielraum, in der die *bereits* sich eingesetzte und selbstverschuldete Uneigentlichkeit gemäß der Um-zu-Struktur und der öffentlichen Ausgelegtheit *organisiert* wird, um sich vollbringen zu können. Um an die „Welt“ und die Anderen verfallen zu können, müssen diese vom Dasein schon uneigentlich verstanden werden – sonst wäre die Flucht zu ihnen unmöglich, wie z. B. in der Angst oder in der Begegnung eines eigentlichen Mitdaseienden (wie noch zu sehen wird). Eine kausale Abhängigkeit der modalen Uneigentlichkeit von einem sie „äußerlich“ bewirkenden Seienden oder einer Region von Seienden ist demnach sachlich-systematisch haltlos. Denn die Verfallenheit bezeugt eine „Seinstendenz“⁸⁶ im Dasein selbst und keine schlechte Beeinflussung aus einem Äußeren, das dem Inneren eines makellosen Ich entgegengesetzt wäre. „Verfallen ist eine existenziale Bestimmung des Daseins selbst und sagt nichts aus über dieses als Vorhandenes, über vorhandene Beziehungen zu Seiendem, von dem es „abstammt““,⁸⁷ wobei diese Anführungszeichen eine ironische Ablehnung indizieren. Diese Sachaufweisung ist relevant, um die Gleichsetzung des Man mit dem Miteinandersein überhaupt, den gesellschaftlichen Institutionen und den Mitdaseienden gründlich zu vermeiden.

Der „Bewegungsbegriff“ der Verfallenheit als „schärfere Bestimmung“⁸⁸ der uneigentlichen Modalität ist der Ausdruck für den dynamischen Charakter der existenziell modifizierbaren und zu vollziehenden Sorge, der immer die Möglichkeit offensteht, sich tiefer im „Wirbel“ und „Absturz“⁸⁹ eines unangemessenen und *uneigentlichen Seinsverständnisses* zu verlieren. Diese Bewegung kann deutlich veranschaulicht werden, wenn wir die Verfallenheit als De-kadenz erfassen, die eine rhythmisch heruntergehende Bewegung impliziert, die wesentlich ständig of-

⁸⁵ SuZ, 256.

⁸⁶ SuZ, 313.

⁸⁷ SuZ, 176. „Es ist zu beachten, daß diese eigentümliche Seinsweise des Verfallens nicht durch irgendwelche Umstände und Zufälle von der Welt her besteht; das Dasein ist als verfallendes in seinem Sein vielmehr selbst *versucherisch*, sofern es sich selbst die Möglichkeit des Verfallens vorlegt“ (GA 20, 388).

⁸⁸ SuZ, 180, 176.

⁸⁹ SuZ, 178. Möchte man einen Gradualismus im Rahmen der modalen Grundmöglichkeiten sehen (vgl. SuZ, 280, 328, 347, 384), dann in der beweglichen Verfallenheit, indem man immer tiefer verfallen kann.

fen für ein noch tieferes Heruntergehen bleibt, ohne aber in die allerletzte Tiefe zu gelangen, weil sowas nicht mehr eine bewegliche Dekadenz wäre, sondern bloße Vernichtung. In diesem Sinne wird einer späteren Anmerkung Heideggers in ihrer Rechtmäßigkeit theoretisch Rechnung getragen: Die Verfallenheit ist „die Grundbewegung, gemäß der das *Seinsverständnis* sich zunächst und zumeist aus dem Nächsten und Gewöhnlichen auslegt – aus der *Vorhandenheit*“.⁹⁰ Die erschließend-entdeckende Sorge und das vorontologische Seinsverständnis legen die Gegend der zur Verfügung stehenden Möglichkeiten frei, die für die Uneigentlichkeit in Anspruch genommen werden können, sodass zwischen jenen das verfallene Dasein in der Flucht sich selbst unterlässt um der Selbstvergessenheit willen. Deswegen kann Heidegger überzeugend behaupten, dass die formal erschließende Erschlossenheit des von sich selbst abkehrenden Daseins „aus dieser Flucht vor sich selbst die Weisen [gewinnt], in denen es mit seiner Welt und ihm selbst umgeht“,⁹¹ sie versteht, auslegt und sich zu ihr verhält.

Heidegger fragt sich: „Ist das Dasein als geworfenes In-der-Welt-sein nicht gerade zunächst in die Öffentlichkeit des Man geworfen? Und was bedeutet diese Öffentlichkeit anderes als die spezifische Erschlossenheit des Man?“⁹² Vor dem zu verdeckenden Da-sein taucht die Ausgelegtheit des Man-selbst als eine in der uneigentlichen Sorge verankerte Antwort auf, wodurch und im Zusammenspiel mit der kategorial-ontologischen Struktur der „Welt“ die existenzielle Entlastung der unheimlichen Endlichkeit des Daseins vollbracht wird. Deshalb musste Heidegger die entdeckte „Welt“ (Betonung des Seins-bei) und das Man-selbst (Betonung des Mitseins) in den Blick bringen, aus deren Zusammengehörigkeit die Uneigentlichkeit zureichend begriffen werden kann. „Das Aufgehen im Man und bei der besorgten ‚Welt‘ offenbart so etwas wie eine *Flucht* des Daseins vor ihm selbst als eigenlichem Selbstsein-können“.⁹³ Wie genau die „Anderen“ in Akzentuierung des Wer und wie die „Welt“ in Akzentuierung des horizontalen Spielraums keine Ursache, sondern jeweils lediglich eine *Mitermöglichung* für die flüchtende Uneigentlichkeit darstellen, werden wir demnächst in Angriff nehmen.

§ 12 Veräußerlichende Tendenz im zweidimensionalen Phänomen des Man-selbst

Welche Rolle spielen die Mitdaseienden in der Uneigentlichkeit bzw. Verfallenheit? In diesem Paragraphen werden *passim* zwei Grundeinsichten verfolgt. Erstens gibt es keine Ineinssetzung zwischen Interexistenzialität und Man. Zweitens

⁹⁰ GA 82, 121. „Diese Absicht der Gründung des Verfallens im Dasein [...] wäre viel sicherer und geschlossener herausgekommen, wenn eben das Seinsverständnis entschiedener als Leitfaden gespannt worden wäre“ (GA 82, 122).

⁹¹ GA 61, 123.

⁹² SuZ, 167.

⁹³ SuZ, 184.

sind die Mitdaseienden höchstens die *Mitermöglichung* für die Ausgelegtheit des Wer im Man-selbst.

Das Dasein ist kein Was, sondern ein *ontologisch* qualifiziertes Wer, weshalb die qualitativ-personale Identität von dieser Diskussion primär ferngehalten werden muss. Die Bestimmung des Wer aus den modalen Vollzugsmöglichkeiten und den inhaltlichen Existenzmöglichkeiten hebt Heidegger als das „*ontologisch* relevante Ergebnis“ der Diskussion über das Wer hervor.⁹⁴ Die philosophische Freilegung des Wer ist mit der sachlichen Schwierigkeit belastet, dass im Dasein die merkwürdige Möglichkeit liegt, *sich selbst* unabsichtlich verdecken zu können, indem sein Wer sich nicht nur aus Inhaltsmöglichkeiten, sondern zugleich aus einer jeweiligen Modalität entscheidet, weil „es im Wie des Seins des *Möglichseins* seiner selbst *[ist]*“.⁹⁵ In diesem Sinne ist das sich vollziehende Dasein schlüpfrig, weil die jeweilige Modalität gerade die *Uneigentlichkeit* sein kann. Fragen wir danach, wie dieses Wer zunächst konkretisiert wird, so erhalten wir die Antwort: „Das Wer des Daseins bin zumeist nicht *ich selbst*, sondern Man-selbst“.⁹⁶ Weil das Dasein in seinem Wesen und ganz formal als das Zu-tragende bestimmt ist, muss es *sich* auch in der Uneigentlichkeit irgendwie zu seinem Sein vorontologisch verhalten, weil das apriorische Umwillen-seiner ein Wesensmoment der jemeinigen Existenz kennzeichnet. Das Man ist gerade die existenzielle Modalität, in der das Wer im vorintentionalen Weg-von-eigenem-Selbst *sich* trägt und prägt. Im § 25 von *SuZ* stellt Heidegger die Jemeinigkeit als formal-anzeigende Möglichkeitsbedingung der Werheit (Selbstheit) des Daseins heraus, um alsbald im § 26 die bunten Weisen der inhaltlich-alltäglichen Fürsorge des Mitseins in ihren un- und eigentlichen Formen aufzuklären. Ohne den thematischen Übergang in die Sachbehandlung des *schon uneigentlichen* Miteinanderseins im Man sauber eingeführt und erläutert zu haben, geht es Heidegger im nun fokussierten § 27 um die modal-alltägliche, uneigentliche Konkretion des Wer.

a) Vorbereitende Unterscheidung zwischen der Interexistenzialität und dem Man

Im Rahmen der Heidegger-Exegese ist das Manphänomen ein paradigmatisches Sachfeld von schwarzen Legenden, die den Status von festgewordenen Vorurteilen gewonnen haben und ein richtiges Verständnis der Interexistenzialität beeinträchtigen. Wir setzen uns im Folgenden mit drei geläufigen Hauptmissdeutungen auseinander.

⁹⁴ *SuZ*, 126; vgl. dazu auch *SuZ*, 267.

⁹⁵ *GA* 63, 16. *SuZ*, 16: „Der ontisch-ontologische Vorrang des Daseins ist daher der Grund dafür, daß dem Dasein seine spezifische Seinsverfassung [...] verdeckt bleibt“.

⁹⁶ *SuZ*, 267. Erst auf dieser Seite findet eine kurze Erwähnung des Übergangs zwischen §§ 26–27 statt.

Erstens sei das Miteinandersein überhaupt bzw. die interexistenzielle Begegnung zwischen Mitdaseienden dem Man gleichzusetzen,⁹⁷ sodass Heidegger das Miteinandersein „eher abschätzig verhandelt“.⁹⁸ Die Interexistenzialität wäre demzufolge schlechterdings uneigentlich. Durch das Man ist ganz im Gegenteil die fundamental-ontologische Aufdeckung des sich verstehend-verhaltenden Wer in seiner uneigentlichen Selbstbezüglichkeit bestrebt. Die Selbstbezüglichkeit des daseinsmäßigen Wer, das existenzial Sein-bei und Mitsein ist, ist aber zugleich *strukturell im fremdreferierten Mitsein* und *inhaltlich von der apriorischen Offenheit zum interexistenziellen Milieu* (Sprache, Tradition) *mitbedingt*, weshalb diese in der Uneigentlichkeit eine Rolle spielen *müssen*. Deswegen bleibt die daseinsanalytische Frage nach dem Wer unbeantwortbar ohne den *ontologischen* Verweis auf die Mitdaseienden, die sowohl in der Un- als auch in der Eigentlichkeit impliziert sind, weil letztere, wie wir später ausführlich sehen werden, „nicht aus diesem Miteinandersein herauspringt, sondern, als Mitsein konstitutiv in ihm bleibend, es doch es selbst ist“.⁹⁹ Man-selbst ist ein *konstitutives Existenzial* des Da-seins und eine der zwei Optionen des sich existenziell modifizierenden Wer in Ich-selbst oder Man-selbst, weswegen es nie endgültig auszuklammern ist,¹⁰⁰ auch nicht auf einer einsamen Insel ohne Mitmenschen. Das Man ist keine akzidentelle und kontextabhängige Eigenschaft, sondern eine innere Möglichkeit der Daseinsverfassung. Denn indem es gerade den werhaften Aspekt der Uneigentlichkeit hervorhebt, ist es als Möglichkeit in der Sorge selbst integriert.

Zweitens verkörpere das Man den Inbegriff für „soziale Handlungsweisen in der Alltagspraxis“¹⁰¹ oder „Prozesse der Verdinglichung und des ‚Verfallens‘ an Objekte und Institutionen“¹⁰² bzw. an die „social world, that is, the world of human customs and institutions“,¹⁰³ indem die „Sphäre des Man“ die „Gültigkeit schon bestehender Regel“¹⁰⁴ darstellt. Das Man wäre infolgedessen eine ontisch-regionale heteronome Macht. Es gehe also um ein dezisionistisches Entweder-oder zwischen Institutionen, Regeln und Sozialität einerseits und dem sich entscheidenden

⁹⁷ Vgl. z. B. Löwith, *Das Individuum*, a. a. O., 170; Steve F. Sapontzis, *Community in Being and Time*, in: *Kant Studies* 69 (1978), 330–340, hier 332; Rentsch, *Martin Heidegger*, a. a. O., 229 und Interexistenzialität, a. a. O., 146; Koltan, a. a. O., 109. Zu sehr gelungenen Darstellungen vgl. von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie II*, a. a. O., 336; Blust, a. a. O., 97; Helting, a. a. O., 164 ff; Michalski, a. a. O., 219.

⁹⁸ Knauber, a. a. O., 111.

⁹⁹ *GA 20*, 342.

¹⁰⁰ *SuZ*, 130, 299, 371, 383.

¹⁰¹ Koltan, a. a. O., 104, vgl. ferner *Hinrich Fink-Eitel*, *Zur Philosophie der Gefühle* (Frankfurt am Main 1993), 84.

¹⁰² Rentsch, *Martin Heidegger*, a. a. O., 50.

¹⁰³ Taylor Carman, *Heidegger's Analytic. Interpretation, Discourse, and Authenticity in Being and Time* (Cambridge 2003), 137; vgl. auch Jesús Adrián Escudero, *Eigentlichkeit und Agency in Sein und Zeit*, in: *Phainomena* Vol. 26 Num. 102/103 (2017), 63–77, hier 75; Karl Leidlmair, *Das Man – Ein Indikator der Technik*, in: Heidegger, *Technik*, a. a. O., 47–57, hier 55; Henschen, a. a. O., 227.

¹⁰⁴ Luckner, *Heideggers ethische Differenz*, a. a. O., 73.

Ich in seinem autonom-individuellen Willen andererseits.¹⁰⁵ Die unsachgemäßen Begrifflichkeit von Autonomie (Ich, Innerlichkeit) und Heteronomie (Sozialität, Äußerlichkeit) führt dazu, die Modalität der Uneigentlichkeit im Themenbereich des Man so zu begreifen, dass ihre Gegenrichtung nun als eine Weltabgeschiedenheit eines Einzelgängers weg von „l'espace publique du ‚On‘“¹⁰⁶ erfasst wäre. Erstens wird hier die existenziale Wesensbestimmung des Da-seins als Mitsein übersehen und vor dem vorausgesetzten Hintergrund einer ontologisch voraussetzungsvollen Dichotomie zwischen „Individuum und Gemeinschaft, Einzelnem und Allgemeinem“¹⁰⁷ verstanden, wobei zweitens die Eigentlichkeit auf die Seite der willentlichen Wahl für das Alleinsein oder die Antisozialität fallen würde. Die Modifikation des Man beruht aber niemals auf der Abwendung von bestimmten Verhaltensweisen oder ontischen Lebensbereichen. Es handelt sich keinesfalls darum, was das Dasein vollzieht oder womit etwas vollzogen wird, sondern vielmehr um eine modale Zueignungsmodifikation, die als Selbstübernahme bzw. *Eigentlichkeit* den selbstbezogenen Verhältnisgrund in Bezug auf jene Verhaltensweisen modifiziert. In diesem Sinne behauptet Heidegger, dass das „Dasein eigentlich es selbst nur [ist], sofern es sich *als* besorgendes Sein bei ... und fürsorgendes Sein mit ... primär auf sein eigenstes Seinkönnen, nicht aber auf die Möglichkeit des Man-selbst entwirft“.¹⁰⁸ Das Man ist keine äußerliche Fremdbestimmung, sondern die uneigentliche Erschlossenheit des Wer, in der das fliehende Dasein *sich* von der Unheimlichkeit seines notwendigen und verantwortungsvollen Zu-sein-habens entlastet.

Drittens gäbe es letztlich eine Übereinstimmung des Man mit den faktischen Anderen, demgemäß „die Anderen somit *Macht* über das je eigene Dasein [haben]“.¹⁰⁹ Diese weitverbreitete Deutung, die im Grunde lediglich eine zusammenfassende Formulierung der zwei vorangehenden ist, ist kein Zufall. Obwohl wir in der Uneigentlichkeit alle zum Man-selbst gehören und den Inhalt seiner Ausgelegtlichkeit konstituieren und es als unsere existenzielle Vollzugsmodifikation erschließen, liegt es in seinem Eigensinne uns von ihm auszuschließen, indem das Man-selbst in der Form des Anderen umgestaltet wird und somit uns in einer kontrollierten Ruhe lässt, weil es uns jetzt in dieser vergegenständlichten Veräußerlichung angeblich gegenübersteht. Es ist aber unmöglich, das Man auf die faktischen Anderen zu-

¹⁰⁵ Wegen seiner ausschließlichen Beachtung des Man als ontisch-intentionales Verhalten kann Elliston (a. a. O., 71) innerhalb seiner nicht zu unterschätzenden Einsichten an dieses Missverständnis verfallen.

¹⁰⁶ Courtine, a. a. O., 338.

¹⁰⁷ Brandner, a. a. O., 192.

¹⁰⁸ SuZ, 263. 1. Dass das eigentliche Selbst eine existenzielle Modifikation des Man (SuZ, 130, 267) oder 2. dass das Man eine existenzielle Modifikation des eigentlichen Selbst ist (SuZ, 317), enthält keinen Widerspruch, solange die Perspektive der Thematisierung beachtet wird, nämlich entweder die faktisch-alltägliche (1) oder die strukturell-ursprüngliche (2).

¹⁰⁹ Meike Siegfried, *Abkehr vom Subjekt. Zum Sprachdenken bei Heidegger und Buber* ([Diss.] Freiburg/München 2010), 125; vgl. *Theunissen, Der Andere*, a. a. O., 172, 180; *Hannah Arendt, Was ist Existenz-Philosophie?* (Frankfurt am Main 1990), 37; *Tietz*, a. a. O., 81.

rückzuführen. Denn in der Abkehr vor dem eigenen Da-sein treten „Unselbständigkeit und Uneigentlichkeit“¹¹⁰ auf, die eben ein dynamisch *existenzielles* Geschehen des Wer bezeugen und keine unflexible Beschaffenheit, die den bedrohenden Mitdaseienden als „Man“ fatalistisch zukomme: Sie hätten demzufolge keinen Bewegungsspielraum für ihre eigene Eigentlichkeit! Die „flüchtige Selbstverdeckung“¹¹¹ besteht vielmehr in der *inhärenten* Möglichkeit, die Existenz in einem Wie ihres Vollzugs in Gang zu bringen. Sie besteht nicht in einer von außen her kommenden schlechten Verursachung seitens des Mitmenschen als Repräsentant einer finsternen dritten Person. Eine Variante dieser Deutung beruht darauf, die Selbstbeziehung im Man als eine Dritte-Person-Perspektive zu begreifen.¹¹² Sie impliziert erstens nochmals ein veräußerlichtes Man, sofern es mit dem Gesichtspunkt eines maßgebenden Anderen identifiziert wird. Zweitens können wir gewiss im „alltäglichen“ Sprachgebrauch sagen, dass wir etwas tun oder lassen, weil *man* so handelt, worin wir aber – das ist das Wesentliche – *dieses Man seiend* integriert sind. Die grammatische Ausdrucksweise soll uns nicht dazu verführen, das Man als *terminus technicus* zu missdeuten, wie Carman. In Heideggers Thematisierung des Man ist das „Ich“ eher der positiv-*eigentliche* Kontrastbegriff, wie z. B. in der Gegenüberstellung von Ich-selbst und Man-selbst, in denen das Selbst eins von beiden übernehmend geprägt wird. Erfassen wir aber das „Ich“ ganz formal, dann ist das Man-selbst *nicht weniger* „Ich“ *und selbstbezogen*. Das Man als modale Möglichkeit des Werseins ist das sich von sich abkehrende Dasein selbst, weswegen „ich bin‘ eigentlich falsch [ist]. Man muß sagen: ‚ich bin man““.¹¹³

Alle drei Missverständnisse finden ihren Gemeinplatz in der thematischen Grundannahme eines *veräußerlichten, vergegenständlichten* Man. Da aber dem Man wesenhaft eine veräußerlichende und entlastende Tendenz inne ist, stimmen nicht auch jene Deutungen mit den wesentlichen Richtlinien des Man-selbst überein, sodass sie als „exegetische“ Ausprägungen des Man betrachtet werden könnten?

b) Die selbst- und fremdbezogene Ausgelegtheit im uneigentlichen Wer

Die Exposition des uneigentlichen Wer als Man-selbst in *SuZ* findet in der inhaltlichen *und* modalen Alltäglichkeit des nächsten Miteinanderseins statt, nämlich um das einheitsgebende gemeinsame Besorgen herum. Die sachliche Umgrenzung

¹¹⁰ *SuZ*, 128.

¹¹¹ *SuZ*, 310.

¹¹² *Carman*, Authenticity, a. a. O., 285: „A direct first-person relation to itself, in contrast to the third-person relation of the Man“. Gerade nicht, *SuZ*, 322: „Das Man-selbst sagt am lautesten und häufigsten Ich-Ich, weil es im Grunde *nicht eigentlich* es selbst *ist* und dem eigentlichen Seinkönnen ausweicht“.

¹¹³ *GA 18*, 63.

Heideggers ist präzise, um aus dieser Spezifität das uneigentliche Wer überhaupt aufdecken zu wollen. Er hat allerdings in seiner Analyse des alltäglich-uneigentlichen Wer, Mitseins und Miteinanderseins zum Ziel, nicht zufällige Merkmale zu beschreiben und aufzuheben, sondern die ontologisch „prägnanten Strukturen“¹¹⁴ des Da-seins in seiner Werheit zu erfassen. Es gilt daher das Man ontologisch zu akzentuieren in Schwächung der eher dramatischen Äußerungen, die im „Beschreibungsmäßig[en]“¹¹⁵ zu finden sind, vor allem in den Vorlesungen vor *SuZ*. Durch den beschränkten Boden des Miteinanderbesorgens versuchen wir systematisch in das vorausgesetzte Seinsverständnis des uneigentlichen Wer zu gelangen, um die darin enthaltene Selbst- und Fremdauslegung freizulegen, auf die sich ein ausgezeichnetes Miteinandersein gleichermaßen stützt. Das Manphänomen kann folgenderweise definiert werden: *Es ist die Modalität des verfallend-uneigentlichen Wer des Da-seins ohne Perspektivität (erste Seite), in dem das eigene und das fremde Dasein im Lichte einer nichtdaseinsmäßigen Seinsweise vorontologisch ausgelegt werden (zweite Seite)* – diese zwei Seiten müssen lediglich interpretatorisch zerlegt werden, ohne den Anspruch einer sachlichen Zersplitterung des einheitlichen Phänomens zu erheben. Zuerst werden die *neutralen* „Anderen“ als *Mitermöglichung* des verfallenen Wer thematisiert. Danach wird auf die Selbst- und Fremdauslegung von *bestimmten* Mitdaseienden eingegangen.

Die neutralen „Anderen“ als Mitermöglichung des Man (Wer): Zuerst einmal gilt es, die verwirrende Rede über die „neutralen“ Anderen ins Klare zu bringen, vor allem um die veräußerliche Tende[nz] zu begreifen, die zum Man-selbst wesentlich zugehört. Das Man-selbst erhebt den unausdrücklichen Anspruch auf einen „Abstand“¹¹⁶ von den Anderen und vermeintlich auf die Nähe zu einem sich behauptenden Ich. Das darin motivierte Sich-unterscheiden verläuft in der durchschnittlichen Koordinatenachse der nächsten Möglichkeiten, sei es sich ihr annähernd oder entfernend. Die Umfangsgrenze jener Koordinatenachse ist der ontologische Horizont der Vorhandenheit. Denn entweder ist eine Möglichkeit für das durchschnittliche Verstehen vorhanden in ihrer Aufschließbarkeit oder dagegen eine Unmöglichkeit, die sogar nicht erreicht werden kann. Angesichts der in diesem Bereich aufgeschlossenen Möglichkeiten können sich die Mitdaseienden miteinander „verwechseln“. Denn die Selbstbehauptung hat nur einen begründeten Sinn in unausgesprochener Abgrenzung gegenüber einem zentripetalen Anderen, mit dem wir uns unter der Voraussetzung einer Vergleichbarkeit und Austauschbarkeit verwechseln können. Die verschiedenen Wer können *sich* im Man-selbst mit anderen *Selbst* verwechseln, weil alle als Selbstheiten bestimmt sind, die ferner in einem gemeinsamen Mitverstehen und in der Sprache miteinander existieren.¹¹⁷ Es

¹¹⁴ *SuZ*, 44.

¹¹⁵ *GA* 82, 71.

¹¹⁶ *SuZ*, 126.

¹¹⁷ Es ist deswegen die Behauptung abzuweisen, dass nur die „Ungleichheit der Eigentlichen und der Uneigentlichen [...] nicht ihre Gleichheit“ (*Ebeling*, a. a. O., 34, 36) Platz eingeräumt wird.

ist unnötig zu wissen, mit wem genau ein Gedanke oder ein Gefühl verwechselt wird. In der vortheoretischen Alltäglichkeit, in der Heidegger die Analyse vollzieht, sind diese Anderen unbestimmte Andere in aller Vagheit aufgrund ihrer selbstverständlich vorausgesetzten Anwesenheit und ihrer unauffälligen Mitausmachung des alltäglichen Existenzvollzugs.

Hier findet die Rede der neutralen bzw. undifferenzierten Anderen ihren systematischen Platz, die im vorliegenden § 3 weggeschoben wurde wegen ihrer übereilten Inblicknahme in *SuZ*: „Die Anderen sind vielmehr die, von denen man selbst sich zumeist *nicht* unterscheidet, unter denen man auch ist“. Diese Betonung der neutralen Anderen macht auf die unausdrückliche Einbeziehung des eigenen Selbst in sie aufmerksam. Man versucht sich von dem zu unterscheiden, was ironischerweise durch einen selbst mitkonstituiert ist, „um die eigene wesenhafte Zugehörigkeit zu ihnen zu verdecken“,¹¹⁸ wenn z. B. ausdrücklich gesagt wird, die Gesellschaft sei atomisiert, entartet, gottlos usw. Weil das Dasein sich auf seinesgleichen bzw. die neutralen „Anderen“ unauffällig-vortheoretisch berufen kann, um ihnen eine selbstbezügliche Schuld, Verantwortung oder Aufgabe zuzuweisen, vermag es sich in dieser Veräußerlichung zu entlasten. In seiner entlastenden Veräußerlichung lässt das Dasein sich von den „Anderen“ vertreten, und zwar hinsichtlich seiner verantwortungsvollen Existenzaufgabe, worum es ihm geht. So ergibt sich die Möglichkeit seines lastvollen Gebots „Dass es ist und zu sein hat“ existenziell ledig zu werden und *uneigentlich* zu existieren. D. h. in der Angewiesenheit auf die neutralen „Anderen“ dank des apriorischen Mitseins, obzwar in seiner bereits uneigentlichen Konkretion liegt u. a. die *Mitermöglichung* für die Verfallenheit, in der „das Wer des alltäglichen Daseins gerade *nicht* je ich selbst bin“.¹¹⁹ Wenn Heidegger missverständlich über die „Herrschaft der Anderen“ spricht, müssen mit Rücksicht auf den ganzen Gedankengang gerade diese „nicht *bestimmte[n]*“, neutralen Anderen gemeint sein,¹²⁰ zu denen man selbst konstitutiv gehört.

Die neutralen „Anderen“ als Mitermöglichung des Man (Ausgelegtheit): „Dasein schöpft die vorontologische Auslegung seines Seins“¹²¹ aus dem Man. Obwohl Heidegger den Begriff der Öffentlichkeit verwirrend einführt, weil sie von ihrer Bedeutung im alltäglichen Sprachgebrauch nicht eigens abgegrenzt wird, hat das von ihr inhaltlich erfüllte Man zweifellos einen allumgreifenden Charakter, da „sie zunächst alle Welt- und Daseinsauslegung [regelt]“.¹²² Als eine solche bleibt sie in jeder Modifikation der Welt in Geltung, sei es die umweltliche, öffentliche oder private Welt, wenn das Dasein „sich gleichsam ganz auf sich selbst zurückzieht“.¹²³ Beschränkte sich die „öffentliche“ Ausgelegtheit des Man ausschließlich

¹¹⁸ *SuZ*, 126.

¹¹⁹ *SuZ*, 115; vgl. *ibid.*, 129.

¹²⁰ *SuZ*, 126.

¹²¹ *SuZ*, 130.

¹²² *SuZ*, 127. Dies entsteht im Grunde dank der ontologischen Rückstrahlung, vgl. hierzu *GA 80, I*, 140.

¹²³ *GA 20*, 350.

auf die „öffentliche“ Sphäre, dann wäre die Uneigentlichkeit oder das „man stirbt“ im privaten Leben unmöglich, was offensichtlich widersprüchlich mit seinem allumgreifenden Charakter ist. Die Öffentlichkeit legt den Nachdruck darauf, dass das Dasein immer in einer geschichtlichen Sprache und Tradition aufgeht und in sie hineinwächst, die jeweils schon verstanden, ausgelegt, gehabt, gesehen und ausgesprochen sind, der gemäß das Selbst, die Anderen und die „Welt“ erfahren und widerfahren werden. Bezüglich der Sprache, die wesentlich in eine Tradition eingebettet ist, zeigt sich prägnant die Aufgabe der neutralen „Anderen“ als *Mitmöglichkeit* der Man-Ausgelegtheit.

„*Der eigentliche Träger dieses Man ist die Sprache*“,¹²⁴ da diese „eine Ausgelegtheit des Daseinsverständnisses in sich [birgt]“. ¹²⁵ Nicht in der Sprache überhaupt, sondern im Gerede geht es um die uneigentliche Ausgelegtheit. Die Wörter sind für Heidegger ursprüngliche Offenbarungsorte, die das Ausgesprochene stabilisieren und deshalb der Gefahr ausgesetzt sind, versteinert zu werden, wobei die ursprüngliche Bezogenheit auf das in den Wörtern ausgesprochene Seiende verloren geht. Diese Versteinering geschieht im naiven Sichüberlassen an das sprachlich Überlieferte, das selbstverständlich geworden ist und routinemäßig „ge-redet“ wird. Im Gerede werden die Wörter als zuhandene Kommunikationsmittel benutzt,¹²⁶ die so wie das durch sie kommunizierte Seiende letztlich im Dienste der ungestörten Unauffälligkeit des flüchtigen Beschäftigungsvollzugs in diesem oder jenem Unternehmen stehen. Die darin implizierte Bodenlosigkeit der wörtlich ausgesprochenen Seienden erklärt das vertraute Nachsprechen über die „ge-redeten“ Seienden, sodass das Geredete am Dasein zerschellt und zurückprallt, ohne es zu betreffen und zu interpellieren. Aufgrund dieser Erschütterungslosigkeit kann die sprachliche Zerstreuung bzw. Unterhaltung im Gerede des Man-selbst harmlos stattfinden. Ausschließlich in diesem berücksichtigten Kontext lässt sich die allgemeine „Gültigkeit“ der Feststellung zum Verständnis bringen: „Das Gerede ist die Seinsart des Miteinanderseins selbst und entsteht nicht erst durch gewisse Umstände“,¹²⁷ z. B. wenn man selbst schwatzt.

Wir wissen schon, dass das Dasein wesentlich Mitsein ist. Das Dasein befindet sich darüber hinaus auf die unauffälligen Anderen angewiesen, von denen gleichzeitig die inhaltliche Erfüllung der Man-Ausgelegtheit durch Sprache und Tradition geprägt werden kann. Das im vorthoretischen Leben allgemein bekannte Hörensagen und Nachsagen bildet das aus, was dem Man-selbst ganz vertraut zugänglich wird: Wie und was *man* sagt. Die öffentliche Ausgelegtheit ist eine orientierende Vorauffassung dessen, „als“ was etwas und wie es „als“ dieses etwas steht,

¹²⁴ GA 18, 64. Es ist kontextuell und sachlich zurückzuweisen, dass „Man“ an der zitierten Stelle „eher neutral“ ist (*Christian Ferencz-Flatz*, Zum Phänomen der „Generation“. Intersubjektivität und Geschichte bei Heidegger, in: Dieter Lohmar/Dirk Fonfara (Hrsg.), Phänomenologische, a. a. O., 95–112, hier 105).

¹²⁵ SuZ, 167.

¹²⁶ Vgl. dazu SuZ, 224.

¹²⁷ SuZ, 177.

von woher die Man-Ausgelegtheit konkret erfüllt wird. Aus dieser werden die verschiedenen Lebenssituationen übernommen und vollzogen. Z. B. glaubt man eben, dass die Liebe dies und jenes ist, weil ihr „Wesen“ unausdrücklich von der Ausgelegtheit des Man bereits dezidiert ist. Die Ansprechbarkeit wird zugleich nur dann erfolgen, wenn diese Auslegung etwas für „ansprechbar“ hält, um sodann die entsprechende Haltung dieses befindlichen Angehens sich daraus vorzeichnen zu lassen, sodass Dasein hinsichtlich seines okkasionellen „Gestimmtseins“¹²⁸ auch von der Man-Ausgelegtheit die Weisungen nimmt, z. B. wie und wann man traurig oder empört sein sollte usw. Die Ausgelegtheit des Man entscheidet infolgedessen über die Grundbahnen der Angänglichkeit und Erfahrbarkeit *zum Selbst mit* den Mitdaseienden *bei* der „Welt“, weshalb das Dasein *sich* nicht entscheiden muss.

So kommt dank der Ausgelegtheit des Man eine existenzielle *Seinsentlastung* als Antwort gegenüber der apriorischen Selbstaufgabe (sonst gäbe es keine Last, die entlastet werden könnte) in Gestalt dessen vor, was und wie etwas zu erfahren und zu wählen ist. Diese Seinsentlastung bezieht sich nicht auf ontisch bedingte Bezirke und Tätigkeiten, weil wir ja ständig unser Sein bei uns „tragen“. Die orientierende Auslegung des Man-selbst übernimmt die entlastende Aufgabe der einspringenden Fürsorge, weil die neutralen Anderen dem sie auch konstituierenden Dasein „das Sein abgenommen“¹²⁹ haben. Diese uneigentliche Fürsorge ist in aller Unauffälligkeit möglich, weil die konstitutive Verstrickung zwischen dem Wer und dem erfüllenden Inhalt seiner „öffentlichen“ Ausgelegtheit keine Differenzierung vom eigenen oder fremden Ursprung des Inhalts zulässt. Diese verschmelzende bzw. nicht differenzierende Undurchsichtigkeit kann deshalb zustande kommen, weil die „öffentlich“ mitweltliche Ausgelegtheit, die als ein „Was“ nicht uneigentlich ist, im Man-selbst zu einer seinsentlastenden Selbstverständlichkeit geworden ist.

Die selbstverständliche und entlastende Ausgelegtheit macht die vorangehende Vorzeichnung der Richtung des Daseinsvollzugs als Sein zu Möglichkeiten aus, weil jene die verfügbaren Möglichkeiten im Voraus anbietet. Diese Antizipationsrichtung ist in der analytischen Erörterung in *SuZ* zu finden, worin Bestimmungen wie „Vorschreibung“, „Vorzeichnung“, „Vorgeben“ es auszeichnen,¹³⁰ und die sich im Begriff des „Entgegenkommens“ zuspitzen. Das Entgegenkommen der öffentlichen Ausgelegtheit verweist in einer formal zeitlichen Perspektive auf die Antizipation des Gegenwärtigen *aus* der Gewesenheit in die zu vollziehende Zukunft *hin*. Die bodengegebende Herkunft aus der Gewesenheit weist letztlich auf die apriorische Verankerung des Daseins in seiner Geschichtlichkeit aufgrund der zeitlich bestimmten Sorge. Das Dasein ist in eine geschichtliche Tradition und in eine tonangebende Seinsauslegung geworfen, die schon das, was ist und nicht ist, was sein kann oder nicht, gastlich zur Verfügung gestellt hat. Denn „das faktische Leben bewegt sich jederzeit in einer bestimmten überkommenen, umgearbeiteten

¹²⁸ *SuZ*, 169; vgl. auch *ibid.*, 254.

¹²⁹ *SuZ*, 126.

¹³⁰ *SuZ*, 127.

oder neuerarbeiteten *Ausgelegtheit*,¹³¹ welche die allgemeine Melodie und den vertrauten Rhythmus des lebensweltlichen Daseinsvollzugs eröffnet, weil die verstanden-ausgelegte Existenz „*immer schon in einem Verständnis des ‚ist‘*“¹³² sich vollzieht. Dieses „Ist“ dekretiert das Leitmotiv des in der öffentlichen Ausgelegtheit zur Verfügung gestellten Lebensdrehbuches, um die Sache anschaulicher auszudrücken. Das sprachlich-traditionelle Aufgehen in der gemeinsamen und schon ausgelegten Welt lädt zum Sichüberlassen ein, um in der leichtmachenden und -nehmenden Selbstfestlegung auf die tragende, vorgezeichnete und somit fixierte Ausgelegtheit des „so lebt man“, „so denkt man“, „so liebt man“ unselbstständig zu existieren. Um die beruhigende Funktion ruhig durchführen zu können, muss freilich die Ausgelegtheit des Man den Anschein erwecken, als sei das jeweilige Dasein der originelle Autor des Drehbuches. Das Drehbuch des Man meint nicht so sehr ein Simulieren von bestimmten Eigenschaften, um sich für eine einzigartige Individualität und gegen das Massenhafte zu entscheiden. Es geht vielmehr um ein unbeachtetes Di-simulieren bzw. Verdecken des endlichen Da-seins als Selbstaufgabe. Denn die von Heidegger ontologisch thematisierte Auslegung des Wer hat nicht die personale und inhaltliche Qualität des Individuums zum Ziel, sondern die zwei Grundmöglichkeiten des uneigentlichen Man-selbst (*vorhandenes* Selbst) oder eigentlichen Ich-selbst (*existierendes* Selbst). Die *Mitermöglichung* für die Man-Ausgelegtheit, in der „sich das Dasein gegen es selbst abriegelt“,¹³³ besteht in ihrer inhaltlichen Erfüllung durch die zur Selbstverlorenheit einladende, öffentlich-verfallend übernommene Sprache und Tradition im Bereich der immer noch *neutralen Anderen*, die „ich“ auch bin.

Wie müssen *faktisch bestimmte* Mitmenschen miterschlossen werden, sodass sie sich dem Man-Wer und der Man-Auslegung anpassen können, um dergestalt ihre Ansprüche anzusprechen und ihren Motiven zu entsprechen?

Die Selbst- und Fremdauslegung des uneigentlichen Mitseins: Das Man bezieht gleichursprünglich das uneigentliche Wer und die es bestimmende daseinsverkenne Selbst- und Fremdauslegung mit ein, indem „das Selbst des eigenen Daseins und das Selbst des Andern sich noch nicht gefunden bzw. verloren“ haben, sodass alle als „Man-Dasein“ existieren.¹³⁴ Das Wesentliche dieses existenzial-ontologischen Satzes liegt darin, das eigene und fremde Selbst gleichermaßen in das Man interpretatorisch einzubinden, um das (sich veräußerlichende) Manphänomen nicht mit den bestimmten Mitdaseinenden zu identifizieren. Jedes uneigentliche Dasein ist ein Man-selbst, das sich selbst gerade vor der wesentlichen Unheimlichkeit des Da-seins überhaupt behütet, weshalb dieses in der Auslegung des Man verschüttet werden muss. Die Unheimlichkeit gewinnt ihre Kraft im Aufleuchten der daseins-

¹³¹ GA 62, 354; vgl. dazu auch GA 20, 416; GA 61, 42. Deswegen kann das, „was man in unserer Zeit‘ denk“ (GA 64, 87) geschichtlich wechseln.

¹³² GA 20, 194.

¹³³ SuZ, 129: Das Wörtchen „sich“ ist zu beachten.

¹³⁴ SuZ, 128; GA 80.1, 138.

konstitutiven Endlichkeit, sodass die Selbstverlorenheit letztlich der selbstbezüglich motivierten „Flucht vor dem Tode“¹³⁵ entspringt. Diese Flucht attestiert die Vergessenheit des Da-seins, aufgrund derer das eigene Dasein (Selbstausslegung) und zugleich das faktische Mitdaseiende (Fremdausslegung) dezisiv und daseinsmäßig erschlossen werden müssen: „Das Sein des Seienden, das *mit-da-ist*, wird als Vorhandenheit begriffen“.¹³⁶ Indem es als „Vorhandenes“ verstanden wird, vermag das bestimmte Mitdaseiende gerade dem heimlichen Drehbuch der Ausgelegtheit des Man-selbst zu entsprechen und in ihm eine willkommene Rolle zu spielen, ohne die Uneigentlichkeit zu stören. In diesem Sinne werden die von seiner Seinsfülle als „Vorhandenes“ entleerten „Anderen in ihrer Unterschiedlichkeit und Ausdrücklichkeit noch mehr verschwinden“¹³⁷ müssen, weil sie in der vorhandenheitsmäßigen Fremdausslegung *wesentlich* eingegeben bleiben.

Laut Heidegger zentriert sich die wesensverwurzelte Unterschiedlichkeit des faktischen Daseins in seinem Tode, weil er seine modal unvertretbare Vereinzelnung hinsichtlich seiner Selbstaufgabe zum Vorschein kommen lässt. Wenn die „Vereinzelnung“ eine ursprüngliche Bestimmung ist, dann muss sie sich irgendwie vorontologisch-alltäglich und ausserhalb der Theorie bekunden, sei es auch im Modus der Uneigentlichkeit. Deswegen deckt Heidegger die alltägliche Tendenz der Mitdaseienden auf, die darin besteht, sich voneinander zu unterscheiden. Weil das Man-selbst allerdings eine Flucht vor dem Tode ist, kann die todesbezogene Vereinzelnung nicht als Unterscheidungsgrund in Anspruch genommen werden. So werden die Unterscheidungsmöglichkeiten darin gesucht und gefunden, wohin das uneigentliche Dasein flieht: Die nächste Dimension der vorfindlichen „Dinge“. Diese Dimension spielt mit der vorontologischen *Nivellierung* „der Daseinsmöglichkeiten“¹³⁸ als verfügbare und bekannte für die Auslegung des Man-selbst zusammen, die die Erschlossenheit des Da-seins *als Möglichkeitsein* aus und in seinen Existenz- und Vollzugsmöglichkeiten, worum es ihm geht, verkennen muss. D. h., die Unterscheidungsmöglichkeiten werden im vereinheitlichenden Horizont des Nichtdaseinsmäßigen artikuliert. Die verabsolutierte Seinsweise der Vorhandenheit im weitesten Sinne, die die „Vor-sicht“ der daseinsverkennenden Man-Ausgelegtheit ist, fungiert als einheitlicher Boden und gleichartiger Horizont für die „Selbstbestimmung“ und somit für das Sich-Unterscheiden der Mitdaseienden voneinander, und zwar hinsichtlich vorhanden-vertretbarer Möglichkeiten, die als zu erreichende und zu bewahrende Eigenschaften erfasst werden. Die Unterscheidung erfolgt daher gemäß den ontischen Eigenschaften.

Offensichtlich können die Menschen sich geistig und leiblich unterscheiden angesichts der Gedanken, Gefühle, Wünsche, Handlungen, Schönheit, Fähigkeiten, Lebensformen, sogar dank der Raumstelle usw. Das ist ganz formal unbestreitbar.

¹³⁵ SuZ, 390.

¹³⁶ SuZ, 130. „Begriffen“ soll *zuunterst* im vorontologischen Sinne als „Verstehen“ erfasst werden.

¹³⁷ SuZ, 126.

¹³⁸ SuZ, 194.

Weil aber in der Uneigentlichkeit das Wer im maßgebenden Horizont der nivellierten Seinsweisen sich aus den nächst vorfindlichen „Dingen“ selbstauslegt, indem es sich aus ihnen rückprojizierend auf sich zukommt (z. B. sind wir das, was wir betreiben), etabliert sich eine Beschränkung auf diese Art Unterschiede, die den Kern der unvertretbaren Vereinzelnung im Da-sein überfliegen. So kann das in seiner Existenz verdeckte Mitdaseiende nicht in seiner daseinsmäßigen Unvertretbarkeit verstanden werden. In diesem Sinne „[ist] jeder der Andere und Keiner er selbst“.¹³⁹ Darin wurzelt rückblickend die nivellierte Neutralität aller Man-Daseienden und nicht darin, dass sie nicht verschiedenartige Persönlichkeiten entwickeln. Es geht ganz und gar nicht darum, „eine ‚je eigene‘ Kleidung, die das ‚man‘ vor den Kopf stoßen sollte“¹⁴⁰ herzustellen oder um die populäre Behauptung: „Ich bin ich und nichts anderes, mit dem man versucht sein sollte, mich zu vergleichen“.¹⁴¹ Die dogmatische Thronerhebung der qualitativ-persönlichen Einzigartigkeit entspringt taktisch aus der immanenten Ich-Sucht des Man in ausweglosen Tantalusqualen gegen die von ihm selbst hervorgebrachte und jeder Entscheidung vorhergehende Nivellierung und Vertretbarkeit, sodass es sich ständig „selbstbehaupten“ muss.

Die Fremdauslegung des Man-selbst als Gewähr für die Flucht in bestimmte Mitdaseiende: „So bekundet sich im Aufgehen im Man eine fortwährende Flucht des Daseins vor einem möglichen ursprünglichen In- und Mitsein“,¹⁴² wobei hier die genannte Ursprünglichkeit auf die Eigentlichkeit verweist. Einerseits bringt die Flucht vor dem eigentlichen Da-sein (Selbstauslegung) notwendig eine Flucht vor dem eigentlichen Mitsein mit sich (Fremdauslegung). Andererseits muss die Man-Auslegung um ihrer eigenen Durchführbarkeit willen das nicht „neutrale“ Mitdaseiende infizieren und überschatten: Indem sie „alles Seiende als Vorhandenes“¹⁴³ auslegt, verhindert sie die Unheimlichkeit des Daseinsmäßigen. Aus beiden Betrachtungsweisen wird die „Qualität“ der Fremdauslegung ipso facto geprägt, dank der das ontologisch ungefährliche „Untereinandersein“¹⁴⁴ dem Man-selbst zubilligt wird, indem es die Mitmenschen nicht als Mitdasein, sondern als „Vorhandenes“ begegnen lässt. Hat alles *ausdrücklich* begegnende, bestimmte Mitdaseiende für das uneigentliche Wer die *unausdrückliche* Aufgabe, es „in das Man zerstreut“ zu lassen und die „selbstvergessene Verlorenheit“ aufzubewahren,¹⁴⁵ dann *ist jedes Mitdaseiende* als Wohin der Flucht von den Maßstäben der Man-Ausgelegtheit im Voraus bestimmt, anstatt dass das Mitdaseiende sie verursacht. Nur so vermag der ungestörte Umgang mit einem uneigentlich verstandenen Mitdaseienden aufzutre-

¹³⁹ SuZ, 128. Zur terminologischen „Vertretbarkeit“ bzw. „Vertretung“ als „Ersetzbarkeit“ vgl. SuZ, 239.

¹⁴⁰ Karl Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht* (Stuttgart 1986), 43.

¹⁴¹ Levinas, *Totalität*, a. a. O., 429.

¹⁴² GA 20, 388. Dass „die ‚Erschlossenheit des Man‘ als solche noch nicht uneigentlich [ist]“ (Figal, a. a. O., 176), ist systematisch und doxographisch nicht stichhaltig.

¹⁴³ SuZ, 225.

¹⁴⁴ SuZ, 128.

¹⁴⁵ SuZ, 129, 277.

ten. Im Lichte dessen können wir die enigmatische Bedeutung einer Behauptung Heideggers entziffern: „Unter der Maske des Füreinander spielt ein Gegeneinander“,¹⁴⁶ nicht im ethisch-politischen Kriegszustand, sondern als die vorontologische Verschüttung des Mitdaseins.

D. h., die Man-Ausgelegtheit des Man-Wer muss die dem Mitmenschen zugehörige Seinsbestimmung als Da-sein verdecken, um die von ihr entstehende und zu verkennende Unheimlichkeit zu suspendieren, und zwar um der Vollziehbarkeit der Uneigentlichkeit willen. Die Verfallenheit ist also ausschließlich im Da-sein selbstmotiviert. Das Da-sein ist aber zugleich Mitsein. Die interexistenzielle *Mitermöglichung* der Verfallenheit verdankt sich deshalb der Auflösung und Veräußerlichung des eigenen Selbst in den neutralen „Anderen“ (z. B. „Gesellschaft“, Gerede, Gewöhnung) und in den bestimmten Mitdaseienden als Möglichkeiten für die Selbstvergessenheit (z. B. Wohin der Flucht). Dies beruht letztlich auf dem „fliehenden“ Seinsverständnis im Horizont der verabsolutierten Seinsweise der Vorhandenheit im weitesten Sinne um der Verdeckung der endlichen und sorgtragenden Existenz willen,¹⁴⁷ wobei alle Seinsweisen in der Vorhandenheit nivelliert bleiben. Auf diesem Wege wird die interexistenzielle Mitermöglichung der selbstverschuldeten Verfallenheit im Man nachvollziehbar, ohne ihre Ursache und Motivierung den neutralen „Anderen“ oder den bestimmten Mitdaseienden zuzuteilen.

Die vorontologische Flucht zu einem Mitdaseienden mag im betreibenden Umgang eine Trivialität sein. Es verliert freilich jede Spur von Banalität, wenn das flüchtende Verstehen und Verhalten zu einem Mitdaseienden hinsichtlich einer ausgezeichneten mitmenschlichen Beziehung wie Freundschaft und Liebe thematisiert wird, in der man zu einem als Da-sein blockierten ausgezeichneten Mitdaseienden flieht.

¹⁴⁶ *SuZ*, 175. So ist es verfehlt zu behaupten, sogar angesichts der Uneigentlichkeit, dass das „Mit, c'est toujours être à côté de [...] ce n'est pas l'abord du Visage, c'est *zusammensein*, peut-être *zusammenmarschieren*“ (Emmanuel Levinas, Philosophie, Justice et Amour, in: *Entre nous*. Essais sur le penser-à-l'autre (Paris 1991), 126) bzw. Mitsein oder Miteinandersein (Sartre unterscheidet nicht) sei „la sourde existence en commun du coéquipier avec son équipe“ (Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*. Essai d'ontologie phénoménologique (Paris 1943), 285), vgl. ferner Bedorf, a. a. O., 40.

¹⁴⁷ Im verwandten Sachzusammenhang verteidigt Heidegger die These: „Die Sorge um erkannte Erkenntnis ist Flucht vor dem Dasein als solchem [...] *Bewußtsein als thematisches Feld kommt zum Vorrang durch eine Sorge des Daseins selbst*“ (GA 17, 111). In Anbetracht dessen lässt sich sagen: Die Auffassung eines vorhandenen bzw. nichtdaseinsmäßigen „Subjekts“ entspricht der veräußerlichenden Tendenz der Ausgelegtheit des Man-selbst, indem das makellose, weil eingekapselte vorhandene „Subjekt“ von einem ihm äußerlich einwirkenden neutralen „Anderen“ in die Verfallenheit vermeintlich gelenkt werden muss.

§ 13 Die ontologische Rückstrahlung im Aufgehen in der „Welt“

In der Flucht vor dem endlichen Da-sein geschieht die unthematische Selbstvergessenheit gemäß der uneigentlichen Ausgelegtheit des Man, wo die Seinsweise der Existenz grundsätzlich verdeckt bleibt. Diese verdeckende Selbstauslegung resultiert letzten Endes aus einem sich aus *kategorialen* Bestimmungen prägenden Seinsverständnis, um die Seinsweise der Existenz und ihre *existenzialen* bzw. *daseinsmäßigen* Bestimmungen zu verhüllen. Nicht nur das eigene Dasein, sondern gleichzeitig die Mitdaseienden müssen in der Uneigentlichkeit „kategorial“ verstanden bzw. ausgelegt werden: „Sie werden in der Art, wie sie mit da sind, aus den Dingen her mitverstanden“.¹⁴⁸ Ist das der Fall, dann muss Heidegger die *Mitermöglichung* der Uneigentlichkeit nicht nur im bereits berücksichtigten Mensch selbst mit den „Anderen“ verankern, sondern zugleich in der Weltoffenheit und in den innerweltlichen Seienden, und zwar als potenzielle Vergessenheitsgegend für die Uneigentlichkeit. Obwohl in *SuZ* das Seinsverständnis und seine un- bzw. eigentliche Modifikation nicht ausführlich problematisiert und thematisiert werden, trägt das Seinsverständnis stillschweigend den Boden der ganzen fundamentalontologischen Untersuchung. Im Rahmen des vorliegenden Themas wird seine Hauptrolle besonders ersichtlich. Das „vorontologische Seinsverständnis umgreift zwar alles Seiende, das im Dasein wesenhaft erschlossen ist, das Seinsverständnis selbst hat sich aber noch nicht entsprechend den verschiedenen Seinsmodi artikuliert“.¹⁴⁹ Weil die Seinsmodi (Seinsweisen) zunächst nicht voneinander differenziert werden, entsteht die vorliegende Problematik aus der Frage, welche genaue und verabsolutierte Seinsweise das uneigentliche Seinsverständnis „artikuliert“. Diese Rolle wird unausdrücklich-vorontologisch von der *Zuhandenheit* und ausdrücklich-vorontologisch von der *Vorhandenheit* im weitesten Sinne übernommen, wie sich im Verlauf der Erläuterung zeigen wird. Das Seinsverständnis arrangiert ein „Verstehen der erschlossenen Welt und gleichursprünglich damit ein Verstehen des Mitdaseins Anderer“,¹⁵⁰ sodass das Seinsverständnis, welches seine verfallende Konkretion ausschließlich aus der Zuhandenheit aufgrund der Weltvertrautheit und der ontologischen Rückstrahlung gewinnt, unvermeidlich das Dasein und Mitdasein ins Boot holt. Die verfallende Flucht muss nun aus der Perspektive des innerweltlich Zuhandenen im horizontalen Spielraum der „Welt“, wohin das Dasein auch fliehen kann, thematisiert werden, um darin zu eruiieren, wie ihre ontologisch-kategoriale Struktur eine Flucht und Vergessenheit in der Verfallenheit erlaubt. Dadurch wird die vereinheitlichende Rede „des besorgenden Aufgehens im Man“¹⁵¹ verdeutlicht.

¹⁴⁸ GA 24, 410.

¹⁴⁹ SuZ, 200; vgl. GA 24, 18.

¹⁵⁰ SuZ, 168.

¹⁵¹ SuZ, 315.

a) Ontologische Rückstrahlung aus der kategorialen Um-zu-Struktur der „Welt“

Die ontologische Rückstrahlung und die das Da-sein verdeckende Selbstausslegung sind bodenlos, wenn das Phänomen vom „Aufgehen in der Welt“ ohne detaillierte Erklärung bleibt, das in der Unterscheidung von „Welt“ und Welt Wurzeln schlägt. „Welt als das Worin des In-Seins und ‚Welt‘ als innerweltliches Seiendes, das Wobei des besorgenden Aufgehens, sind zusammengeworfen, bzw. gar nicht erst unterschieden“.¹⁵²

Hier knüpft das doppeldeutige Phänomen des „Aufgehens in der Welt“ an.

Erstens meint das Aufgehen in der *Welt als Worin* die existenzial-apriorische Involvierung des Da-seins in einem es angehenden Spielraum von innerweltlichen Seienden, die aus der Erschlossenheit des aufgeschlossenen Welthorizontes im *In-der-Welt-sein* entdeckt werden. Diese ganz primäre und vertraute Entdeckung von innerweltlichen Seienden geschieht nicht im Sinne eines abständig-erkennenden und desinteressierten Bezugs zu einem neutral betrachteten Seienden in der Umgebung. Diese vertraute Abstandlosigkeit bezieht sich für sich genommen nicht auf die Uneigentlichkeit, weil der Umgang mit dem Innerweltlichen aufgrund des apriorischen Angewiesenseins des In-der-Welt-seins zum Welthorizont unvermeidlich ist. Die Eigentlichkeit initiiert ihrerseits keinen weltlosen Ausnahmezustand und ein Ausnahmezustand initiiert keine weltlose, „engelhaft“ Eigentlichkeit, wobei das Dasein vom nächsten Umgang mit den Zuhandenen freigestellt wäre, weil „auch die eigentliche Existenz des Daseins sich in solchem Besorgen [hält]“.¹⁵³ Die apriorisch aufgeschlossene Welt als Worin des In-der-Welt-seins eröffnet aber die Möglichkeit, von der kategorial-ontologischen Struktur des innerweltlich Entdeckten die bestimmende Wegrichtung des Daseinsvollzugs zu entnehmen und so von ihnen benommen zu sein. Noch haben wir keine Bezeugung der Uneigentlichkeit, doch aber eine *seinsmäßige* Mitermöglichung dafür, sofern sein eigenes Umwillen-seiner vergessend das Dasein sich ganz in die Um-zu-Verweisungsstruktur (Bewandnisganzheit) hineinlegen und aus denen sich verstehen bzw. erschließen kann. Es „kann sich als verstehendes aus der ‚Welt‘ und den Anderen her verstehen oder aus seinem eigensten Seinkönnen“.¹⁵⁴

Zweitens, „in dieser Vertrautheit kann sich das Dasein an das innerweltliche Begegnende verlieren“.¹⁵⁵ Die bereits uneigentliche Modifikation des Strukturmomentes des Seins-bei rollt demzufolge ihre genaue Sinndimension in der „Welt“ als *Wobei* ab, in der das weltvertraute Dasein vielleicht ontisch von den besorgten Seienden als orientierende Vorzeichnung des zu Vollziehenden (z. B. das Buch lesen, Wein kaufen), allerdings unvermeidlich von ihrer ontologisch-kategorialen

¹⁵² SuZ, 202.

¹⁵³ SuZ, 352.

¹⁵⁴ SuZ, 221. Bald werden wir sehen, dass damit nur ein Prioritätsverhältnis gemeint ist.

¹⁵⁵ SuZ, 76.

Struktur des Um-zu mitgenommen wird, weil es sich um eine *ontologische* Rückstrahlung handelt. Die existenziale Mitermöglichung der ontologischen Rückstrahlung liegt in der Weltoffenheit des mit der nächsten Umgebung ganz vertrauten In-der-Welt-seins als „das umsichtige Aufgehen in den für die Zuhandenheit des Zeugganzen konstitutiven Verweisungen“.¹⁵⁶ Das In-der-Welt-sein gibt aufgrund seines existenzermöglichenden Weltverständnisses die konstitutiven Bestimmungen des Um-zu der Zuhandenheit frei, von denen aber das selbstverständliche, vertraute, aufgehende und *uneigentliche* Dasein sich führen lässt. Das Aufgehen in der „Welt“ in der *Uneigentlichkeit* entsteht daher erst dann, wenn *das Dasein sich aus den ihm begegnenden Zuhandenen und ihrer kategorialen Seinsstruktur der Bewandnis ontologisch rückstrahlt und sich selbst als ein um-zu-bestimmtes Seiendes auslegt*. Kurz: Dasein erschließt sich nicht als sorgetragender Spieler, sondern als geschobener Ball. Die apriorische Welt (Worin) kann also modal-uneigentlich modifiziert werden, wenn das Dasein sich aus den innerweltlich besorgten Seienden der „Welt“ und ihren kategorial-ontologischen Bestimmungen (Wobei) versteht und auslegt. Nur angesichts dieses letzten Falles heißt es, dass das Dasein „an die ‚Welt‘ verfallen“¹⁵⁷ ist. Warum muss aber die ontologische Rückstrahlung sich aus der „Welt“, d. h. der kategorialen Um-zu-Struktur der Zuhandenheit heraus reflektieren und nicht etwa aus der Vorhandenheit?

Unter genetischem Gesichtspunkt betrachtet, geht die Zuhandenheit der Vorhandenheit voraus, sei es im weiten („Zeug-Ding“, „Ding“) oder im engeren Sinne („Gegenständlichkeit“). Denn sie verdankt sich im Grunde einer isolierenden Abstraktion von der konstitutiven Einbettung des nächsten Zuhandenen in einen bedeutsamen, geschichtlichen und weltlichen Horizont. Die Vorhandenheit hat den Seinscharakter des „Dinges“, der beim Hinsehen desselben keine Um-zu-Struktur aufweist, indem es von seiner sinngebenden Relation zu seinem umgebenden Kontext isoliert und abstrahiert wurde. Sehen wir z. B. einfach die Schreibfeder vor uns, dann ist sie von Papier, Brief, Schreiben, Briefempfänger und Gesprächsmotiv losgelöst. Aufgrund der kontextgelösten Isolierung bietet diese Art der Seienden dem Dasein keine Möglichkeit, sich aus ihnen rückstrahlend zu verstehen bzw. auszulegen. Erstens können wir Menschen in unserem faktischen Leben niemals abstrakt-isoliert vorkommen. Auch wenn wir z. B. die Schreibfeder streng *reflexiv*-philosophisch eruieren, kommt das so betrachtete Seiende vor einem bedeutsamen Hintergrund vor (sei es eine Wand, ein Fenster, ein Tisch usw.) und wir, die Betrachtenden, befinden uns notwendigerweise auf einem bedeutsamen Boden (z. B. sitzen wir auf einem Stuhl während der Betrachtung). Zweitens geht die Vorhandenheit als ein neutral-abstrakt fixierter und entweltlichter Gegenstand uns als geschichtliche und sich kümmernde Menschen nicht an, da das vergegenständlichte Seiende eine vergegenständlichende Einstellung voraussetzt, in der wir uns aus der abstandnehmenden Haltung heraus in Gestalt eines unbeteiligten

¹⁵⁶ *SuZ*, 76. „Zeugganzes“ und „Zeugganzheit“ haben in *SuZ* einen ontischen Charakter. Sie meinen eine bestimmte Menge von Seienden als Zeugen.

¹⁵⁷ *SuZ*, 175.

Zuschauers aufhalten, sodass es schlechterdings unmöglich ist, dem eine Wegweisung und Sinnführung für das alltägliche und kontextgebundene Leben entnehmen zu wollen. Wir lesen schon in der ersten, philosophisch-programmatischen Vorlesung Heideggers, dass „das Gegenstand-, das Objektsein als solches *mich* nicht berührt“,¹⁵⁸ weil es wegen der reflexiven Abstandnahme ent-weltet und ent-lebt *ist*.

Ebenso wenig kann aber die ontologische Rückstrahlung ihre nötige Stütze in den Mitdaseienden finden. Letztere spielen offensichtlich eine Hauptrolle für die Mitermöglichung im Man. Sie vermögen aber keine *Struktur* zu bieten, an die sich das Verstehen anlehnt. Die Mitdaseienden sind ferner entweder schon eigentlich oder uneigentlich. Sind sie eigentlich, so kann das eigene uneigentliche Dasein sich nicht aus ihnen „rückstrahlen“, eben weil ihre Eigentlichkeit der zu verdeckenden daseinskonstitutiven Unheimlichkeit entgegenläuft. Sind sie uneigentlich, so müssen sie sich schon an der für alle Uneigentlichen gemeinsamen Struktur der „Welt“ orientieren, um einen Regress zu vermeiden, weil man sich sonst fragen könnte, wer das erste uneigentliche Dasein war.

Die nichtdaseinsmäßige Seinsweise der Zuhandenheit ist demzufolge die nötige Stütze des existenziell-uneigentlichen Aufgehens in der „Welt“. Diese Grundeinsicht drückt Heidegger in Gestalt einer Frage aus: „Zeigt nicht vielmehr eine wesenhafte Seinsart des Daseins, das Verfallen, daß sich dieses Seiende zunächst und zumeist ontisch aus dem Horizont des Besorgens versteht, ontologisch aber das Sein im Sinne von Vorhandenheit bestimmt?“¹⁵⁹ Gemäß der bereits durchgeführten Erläuterung über das Existenzielle meint hier „ontisch“ den vorontologischen und vortheoretischen Daseinsvollzug, d. h. „ein ontisches [...] existenzielle[s] Verstehen“¹⁶⁰ vom eigenen Verhalten zwischen erschlossenen und erschließbaren Möglichkeiten. Das aus der existenzial-ontologischen Erschlossenheit des existierenden Da-seins begriffene „Verstehen“ bedeutet terminologisch „erschließendes Seinkönnen“,¹⁶¹ welches das sich entwerfende Möglichsein in aufgeschlossenen Möglichkeiten meint. Denn das Dasein *erschließt* sich, indem es sich *entwirft*, wobei es *sein kann*. Darin weilt ein vorontologisches Verstehen für die vortheoretische Erschließung des Existierens *als* Seinkönnen und für die Entdeckung des besorgten Seienden *als* Wozu der Verhaltung. D. h. die kategorial-ontologische Verweisungsstruktur (Bewandtnisganzheit) der Zuhandenheit ermöglicht simultan mit der Weltvertrautheit das Sichverweisen durch Um-zu-Bezüge,¹⁶² sodass das

¹⁵⁸ GA 56/57, 73.

¹⁵⁹ SuZ, 293.

¹⁶⁰ GA 24, 395. Sei es dahingestellt, ob das *existenzielle Verstehen* auch die Eigentlichkeit meinen kann (vgl. z. B. SuZ, 295, 312).

¹⁶¹ SuZ, 144. Die Erschließung des „Da“ im Verstehen darf keineswegs auf ein ontisches und im Verstehen *fundiertes* „knowhow [...] : understanding is a matter of being competent to do certain things“ reduziert werden (Stephen Mulhall, Heidegger and Being and Time (London/ New York 2005), 81).

¹⁶² Heidegger behauptet konsequent, dass die „Verweisungsbezüge“ bzw. „Um-zu“ „zur Bewandtnisganzheit gehören“ (vgl. SuZ, 149), gerade weil sie die Um-zu-Verweisungsstruktur ist, nicht aber ein bestimmter Um-zu-Bezug.

ontisch-existenzielle und vorontologische Verstehen aus dem Besorgen geführt wird: Das Seinkönnen erschließt sich vorontologisch aus der bewandtnisbestimmten Zuhandenheit (*verstehen-auslegen*). Die ausdrückliche – sei es vorthoretische oder theoretisch-begriffliche – Aussprache über das besprochene Sein wird es allerdings als Vorhandenheit *im weitesten Sinne* auffassen (*bestimmen*), weil die Seinsweise der Zuhandenheit und das Weltphänomen in der Theoriebildung übersprungen sind und im betreibenden Umgang unbeachtet bleiben müssen, sondern würden wir die Schreibfeder betrachten anstatt zu schreiben. Auf die Vorhandenheit im weitesten Sinne bezieht sich der Wesenssatz: „Das Verstehen von Sein kann neutral bleiben. Zuhandenheit und Vorhandenheit sind dann noch nicht unterschieden und noch weniger ontologisch begriffen“.¹⁶³

Erst durch die Aufdeckung der spezifischen Seinsweise der Zuhandenheit in *SuZ* wird sichtbar, dass die Uneigentlichkeit sich vorontologisch aus den Seinsbestimmungen (Bewandtnis und Zuhandenheit) der nächstliegenden und selbstverständlichen Zuhandenen *versteht*. Denn das besorgende Sichverweisenlassen in der maßgebenden Um-zu-Struktur, das im Besorgen wohl berechtigt ist, wird un bemerkt auf *alle* Seinsbereiche aufgrund des dadurch geprägten Seinsverständnisses übertragen und über die Existenzbewegung überhaupt des sich in Um-zu-Verweisungen vom Nächsten zum Übernächsten sichverweisenden Daseins entscheiden. Die ontologische Rückstrahlung im Aufgehen in der „Welt“ erlaubt daher die Verdeckung der daseinsmäßigen Seinsweise (Existenz) dank der dadurch rückprojizierten *Seinsbestimmung* der Zuhandenheit auf die Selbstausslegung.

So werden Tiefe und Weite der Zuhandenheitsanalyse in *SuZ* nachvollziehbar. Diese hat eine grundsätzliche „Dienstfunktion“.¹⁶⁴ Durch sie gewinnt Heidegger das Weltphänomen, sowie die schrittweise Freilegung der mannigfaltigen Seinsweisen (Zuhandenheit, Vorhandenheit, Existenz usw.). Die Zuhandenheitsanalyse meint keine ontologische Reduzierung aller Seienden auf ein Instrument für die Nutzbarkeit „des einsam hantierenden Aktors“,¹⁶⁵ da die Welt im Voraus angeblich eine Verdinglichung erleidet. Diese Äußerungen verkennen sowohl die wesentliche und untrennbare Verwicklung zwischen existenzieller Umwelt („Zeug“) und Mitwelt (Mitdaseienden) als auch die analytisch-begriffliche „Isolierung“ der Phänomene des Zeugs und der Umwelt, um die forschende Konzentration auf sie zu lenken. Die erste *Entdecktheitsweise* des innerweltlich freigegebenen Seienden ist demzufolge die Zuhandenheit in vertrauter Abstandlosigkeit. Eine andere ist die Vorhandenheit *im engeren Sinne* als das besorgend-betrachtende Erkennen in einer bestimmungsetzenden Abständigkeit, und zwar innerhalb der wissenschaftlichen

¹⁶³ *SuZ*, 364.

¹⁶⁴ *Fink*, a. a. O., 100.

¹⁶⁵ *Habermas*, a. a. O., 177, vgl. auch *Rentsch*, Interexistentialität, a. a. O., 147. Die Dienstfunktion der Zeuganalyse erkennt ebenfalls z. B. *Siegfried*, a. a. O., 115. Zu einer sachlichen Zurückweisung der Auffassung, dass die Welt sich auf die Zuhandenheit reduziert und eine „Verdinglichung“ erleidet vgl. *SuZ*, 118; *GA* 3, 235; *GA* 9, 155; *GA* 21, 156; *GA* 24, 235; *GA* 26, 233; *GA* 29/30, 263.

oder reflexiv-philosophischen Theorie.¹⁶⁶ Da nicht jedermann ein Theoretiker ist, obwohl alle Menschen vortheoretisch-alltäglich existieren müssen, prägt sich das nächste Seinsverständnis aus der Zuhandenheit und ihrer kategorialen Struktur und bestimmt alle Momente der Sorge inklusive das Mitsein, weshalb das Mitdasein primär auch so ausgelegt und erfahren wird, weil es in aller Selbstverständlichkeit in der „Welt“ begegnet, und zwar in Gestalt „des alltäglichen Miteinanderaufgehens bei der besorgten ‚Welt‘“.¹⁶⁷

Wie kann sich nun die Daseinsvergessenheit aufgrund der spezifischen Fassung der Zuhandenheit konkret entwickeln? Ein einzelnes Zeug ist unmöglich, weil es notwendig ein ontisches Zeugganzes und seine entsprechende kategorial-ontologische Verweisungsganzheit als sein Sinngewebe voraussetzen muss, aus dem es sich bestimmen kann als das, was es in seinem Wesen ist: „Bewandtnis“ bzw. „Verwiesenheit“.¹⁶⁸ Im Zeugsein weilt eine ontologisch konstitutive, nicht akzidentelle Verweisung zu einem anderen innerhalb des Zeugganzes, z. B. hat die Tinte *mit* ihr ihre Bewandtnis *bei* der Feder, die Feder hat *mit* ihr ihre Bewandtnis *beim* Papier usw. Zwischen den aufeinander verweisenden Zuhandenen gibt es einen Bezugszusammenhang von Womit und Wobei, aus denen die sichverweisende Unterstellung (Be-deuten) des umsichtig-besorgenden Daseins in den Verweisungen des jeweiligen Zeugganzes (z. B. Tinte, Feder, Papier) geschieht. Diese Unterstellung besagt ein noch ganz harmloses Sichmitnehmenlassen von der Bewandtnisganzheit. „Für die Zeitlichkeit, die das Bewendenlassen konstituiert, ist ein spezifisches *Vergessen* wesentlich. Um an die Zeugwelt ‚verloren‘ ‚wirklich‘ zu Werke gehen und hantieren zu können, muß sich das Selbst vergessen [...] Auf seinem Grunde kann das Zuhandene *als das Seiende*, das es ist, für die Umsicht begegnen“.¹⁶⁹ Wäre das hier genannte „Vergessen“ im Sinne der uneigentlichen

¹⁶⁶ „Besorgen“ beschränkt sich nicht auf den Bereich des umsichtigen Umgangs mit dem Zeug. Es bestimmt auch das theoretische Verhalten angesichts des nur hingesehenen Seienden (*SuZ*, 69, 176, 193, 356; *GA 21*, 156; *GA 23*, 18; *GA 26*, 233), weil die *Erkenntnis* auch ein Zutunhaben mit dem jeweilig zu erkennenden Seienden ist, die als *intentionale Verhaltung* im *entdeckenden Sein-bei* fundiert ist (*SuZ*, 351, 356). Diese erschließend-entdeckende Grunddimension des analysierten Besorgens wird völlig übersehen, wenn man von vornherein über „practical understanding“ (*Mark Okrent*, *Heidegger's Pragmatism. Understanding, Being, and the Critique of Metaphysics* (Ithaca 1988), 10) oder „experiencia práctico-instrumental“ (*Roberto Gustavo Rubio*, *La mundaneidad del mundo* (§§ 14–24), in: R. Rodríguez (Hrsg.), *Ser y Tiempo*, a. a. O., 89). Zur Zurückweisung des Pragmatismus wegen des ontologischen Vorhabens vgl. ferner *Uscatescu Barrón*, a. a. O., 104. D. h. beide sind „Besorgen“, weil dieses keine praktische Bestimmung im Gegenteil zur Theorie ist, vgl. dazu *SuZ*, 69, 315, 351, 364; *GA 20*, 213; *GA 23*, 18–20; *GA 26*, 235. Im Satz „„praktische[s]‘ Sein beim Zuhandenen“ (*SuZ*, 364) müssen die Anführungszeichen ernst genommen werden.

¹⁶⁷ *SuZ*, 239. *GA 64*, 26: „Das nächste Schon=da=sein der anderen in dem, *was* sie besorgen, wird erst recht sichtbar, wenn der primäre Seinscharakter der Welt im Sinne der Bedeutsamkeit verstanden ist“.

¹⁶⁸ *SuZ*, 84. Vom entdeckenden Dasein her gesehen: *mit* der Tinte lassen wir sie *bei* der Feder bewenden.

¹⁶⁹ *SuZ*, 354. Die zwei ersten Absätze von *SuZ* § 69 c) machen die implizite Formalität noch sichtbarer.

Selbstvergessenheit gemeint, dann würde die Uneigentlichkeit, die eine *Vollzugsmodalität* ist, von einer *was*-gehaltlichen Region bzw. der „Zeugwelt“ abhängen und das ist unmöglich, wie wir noch ausführlicher sehen werden. Ferner ist das Bewendenlassen als Verstehen von Bewandnis die formale Möglichkeitsbedingung des umsichtigen Besorgens, aus dem die ontologische Rückstrahlung *möglicherweise* geschehen kann. Zum Besorgen bei den Zuhandenen gehört demzufolge konstitutiv ein (nicht uneigentliches) Selbstvergessen als *formale* Bedingung eines erfolgreichen Unternehmens, weil die sich widmende Aufmerksamkeit ausschließlich auf die Sache gerichtet bleibt, z. B. „betrachten“ wir nicht das Buch, wir lesen es. Die Abstandlosigkeit im Sichverweisenlassen (Be-deuten) trägt in sich die formalen Bestimmungen der Vertrautheit, Orientierung, Sicherheit, Selbstverständlichkeit und Zugänglichkeit, welche aber die *Möglichkeit* der *uneigentlichen Selbstvergessenheit* enthalten, indem das in seiner eigenen Dimension geeignete Bewandnisverstehen auf die Selbstausslegung des Daseins unsachgemäß ausgebreitet wird: warum diese Ausbreitung?

Die ontologische Rückstrahlung aus der kategorial-ontologischen Verweisungsstruktur der Zuhandeneit ist einerseits in der eigenen Leistung des entdeckenden Da-seins begründet und andererseits in seiner selbstbezüglichen Verdeckungstendenz motiviert, nicht im ontischen Vorgang einer äußerlichen Macht, die das viktimisierte Dasein überfällt. Das Zuhandene in seiner Zuhandeneit (Seinsweise) und ihrer Bewandnis (Seinsstruktur) muss von einem bewenden lassenden Dasein (Umwillen) entdeckt werden, dem zugleich das Motiv des uneigentlichen *Sichvergessens* zugewiesen werden muss. Die Rechenschaft steht unvermeidlich auf der Seite des Daseins, nicht des entdeckten Zuhandenen. Denn nehmen wir einerseits die Verfallenstendenz des Da-seins wegen seiner lastvollen Sorgeverfassung auf, weil es sich ständig so oder so „haben“, entscheiden, vollziehen *muss*. Diese Unvermeidlichkeit ist verantwortungsvoll und schwer, denn sie bekundet die inhärente Endlichkeit der Sorge: „dass es ist und zu sein hat“. Andererseits gibt es die vom seinsverstandenen Dasein erschlossene Bedeutsamkeit/Weltlichkeit in ihrer Verweisungsstruktur (Umwillen *und* Um-zu-Struktur), die als linear-kontinuierliche Übergangsbahn „von Diesem zu Jenem und Übernächstem“ zum geschmeidigen sich tragenlassenden Sichverweisen einlädt, in denen die existenzielle Entlastung des apriorisch sorgetragenden Umwillens stattfinden kann. In der seinsvergessenden Uneigentlichkeit findet die existenzielle Unterlassung des Umwillens als daseinsmäßig konstitutives Moment der Bedeutsamkeit statt, indem das Um-zu als nichtdaseinsmäßiges Moment der Bedeutsamkeit (einseitig) „verabsolutiert“ wird.

Um diese entlastende Unterlassung zu überwinden, wird keine „geographische“ Isolierung als eine Weltabgeschiedenheit von den Um-zu-Bezügen der Weltlichkeit verlangt. Das ist unmöglich aufgrund der Bedeutsamkeit, die wesentlich zum In-der-Welt-sein gehört, weshalb es nur um die *Betonung* entweder des Umwillens oder der „Welt“ geht. „Das In-der-Welt-sein, zu dem ebenso ursprünglich das Sein bei Zuhandenem gehört wie das Mitsein mit Anderen, ist je umwillen seiner

selbst“.¹⁷⁰ Ist das eigene Umwillen niedergehalten, dann entsteht das *Sich* verlieren. Denn sowohl das eigene Umwillen als auch das Umwillen Anderer gehören seinsmäßig nicht zum Um-zu, z. B. Tinte, Feder, Papier, *Schreiben* (*Da-sein*), *Kollege* (*Mitdasein*), indem die zwei letzteren allererst den Entwurfsspielraum freimachen für die Entdecktheit jener. Sie sind der grundlegende Boden der Um-zu-Struktur der „Welt“, in der es dem entdeckenden Dasein um sich selbst, und zwar in einer es ausmachenden Möglichkeit, geht. Der ganze Bezugszusammenhang zwischen Tinte, Feder und Papier wäre unmöglich ohne ein vorheriges und leitendes Wozu, das sie *als Zuhandenes* entdeckt, sofern jene eben Möglichkeiten eines Umwillens sind, z. B. des Schreibens oder der akademischen Begegnung. In der Uneigentlichkeit geschieht der Existenzvollzug jedoch nicht primär aus dem Umwillen als Bestimmungsgrund (Ermöglichung) eines von ihm eröffneten Entwurfsspielraumes heraus, sondern gerade umgekehrt und *uneigentlich* aus der besorgten „Welt“ (Ermöglichtes) heraus. Das vorontologische Verstehen lässt sich einseitig aus den Um-zu bestimmen und nicht primär aus dem eigenen existierenden Umwillen als die zu vollziehende Selbstaufgabe, worum es dem Da-sein in einer bestimmten Möglichkeit um sein eigenes Möglichsein geht und es wesentlich angeht. „Da-sein kann sich zunächst und zumeist aus seiner Welt her verstehen. Oder aber das Verstehen wirft sich primär in das Worumwillen“.¹⁷¹ Das „primär“ weist deutlich darauf hin, dass es sich lediglich um ein Prioritätsverhältnis handelt. Es geht keinesfalls um eine (unmögliche) Ausschließung der „Welt“, einfach weil das Dasein wesensnotwendig bei den nichtdaseinsmäßigen Seienden der „Welt“ *existieren muss*, und zwar auch in der Eigentlichkeit.¹⁷²

Die vielschichtige und „welthorizontale“ Mitermöglichung der Uneigentlichkeit erklärt sich also im Hinblick auf die „ontologische Rückstrahlung des Weltverständnisses auf die Daseinsauslegung“ als eine zum verantwortlichen Dasein gehörige „Tendenz, das eigene Sein aus *dem* Seienden her zu verstehen, zu dem es sich wesenhaft ständig und zunächst verhält, aus der „Welt“.“¹⁷³ Zuerst einmal muss eigens betont werden, dass die „Welt“ im „Weltverständnis“ offenbar als Ausdruck für das Verständnis der „Welt“ bzw. des nichtdaseinsmäßigen Seienden steht („Welt“ als Wobei). Andernfalls hätte es keinen Sinn, weil aus dem daseinskonstitutiven Verständnis der Welt als der formale Horizont des In-der-Welt-seins für die Entdecktheit von Innerweltlichem überhaupt keine modale Rückstrahlung stattfinden kann (Welt als Worin).

¹⁷⁰ *SuZ*, 181.

¹⁷¹ *SuZ*, 146. In diesem Zitat muss offensichtlich die Welt im Sinne von „Welt“ begriffen werden.

¹⁷² Mehr dazu in *von Herrmann*, Hermeneutische Phänomenologie I, a. a. O., 158. Ist das entscheidende Wörtchen „primär“ übersehen (z. B. *Rubio*, a. a. O., 116), dann entstehen exegetische *Pseudoprobleme*.

¹⁷³ *SuZ*, 15. Das schon erläuterte unausdrückliche *Verstehen* aus der Zuhandenheit und das ausdrückliche *Auffassen* bzw. „*Begreifen*“ aus der Vorhandenheit erklärt die Randbemerkung (a) auf derselben Seite.

Abschließend muss die Frage gestellt werden: Warum unterscheidet Heidegger ohne jegliche Explikation zwischen dem *Weltverständnis* und der *Daseinsauslegung*? 1. Weil die ontologische Rückstrahlung aus der tonangebenden „Welt“ heraus in das deshalb uneigentliche Dasein hinein geschieht und 2. weil dieses ihm selbst „ontologisch das Fernste“ ist, muss das akzentuierte *Verständnis* zuerst die „Welt“ betreffen, die sich darauf ausbildende *Auslegung* muss dagegen das sich rückstrahlende Dasein berücksichtigen, obwohl beide in der Sache gleichzeitig stattfinden müssen. Sowohl die *ontologische* Rückstrahlung als auch die *ontologische* Ferne deuten darauf hin, dass es sich keineswegs um eine *ontische* Selbstvergegenständlichung des Daseins handelt, als ob das Dasein in Gestalt eines bloßen „Dinges“ ausgelegt wäre. Es geht vielmehr darum, dass es sich *in seinem eigenen Sein bzw. in seiner Existenz primär* aus der „Welt“ im verstellenden und deswegen verdeckenden Sinne auslegt. Die verfallende Selbst- und Fremdauslegung wurzelt strukturell in der ontologischen Rückstrahlung aus der Um-zu-Struktur der „Welt“, die in der Perspektive der „horizontalen“ Gegend (nicht des werhaften Man-selbst) die seinsvergessende Uneigentlichkeit bzw. Verfallenheit *mitermöglicht*.

b) Wechselspiel zwischen verfallendem Aufgehen und öffentlicher Man-Ausgelegtheit

Besteht die uneigentliche Daseins- bzw. Selbstauslegung in *SuZ* eben nicht gerade im Sachfeld des Man? Weil das „Aufgehen bei ... meist den Charakter des Verlorenseins in die Öffentlichkeit des Man [hat]“, ¹⁷⁴ erweist die daseinsmäßige *Verlorenheit* in der ontologischen Rückstrahlung die Grundmerkmale des Man-selbst: Die unmittelbare *Selbstverständlichkeit* mit dem Begegnenden, *Vertrautheit* im Umgang, *Sicherheit* des Vollzugs, *Sichverweisenlassen* in den orientierenden Grundbahnen, *Benommenheit* des Umwillens und *Verdecktheit* eben dieses Vorkommnisses. ¹⁷⁵ Zwischen dem Besorgen in seiner uneigentlichen Gestalt als Aufgehen in der „Welt“ nach Maßgabe der kategorial-ontologischen Um-zu-Struktur (ontologische Rückstrahlung) und dem Man als tragender Ausgelegtheit des uneigentlichen Wer gibt es ein inneres Wechselverhältnis. Aufgrund der Niederhaltung des Umwillen-seiner „*findet sich* [das Dasein] primär und ständig *in den Dingen*, weil es, sie betreuend, von ihnen bedrängt, immer irgendwie in den Dingen ruht“. ¹⁷⁶ Dies muss ontologisch interpretiert werden, weil sowohl die Selbst- als auch die Miterschlossenheit aus dem Verständnishorizont des Besorgens voronto-

¹⁷⁴ *SuZ*, 175.

¹⁷⁵ Selbstverständlichkeit (*SuZ*, 75, 81, 121, 170); Vertrautheit (*SuZ*, 76, 86, 104, 129); Sicherheit (*SuZ*, 69, 127, 170, 188); Sichverweisenlassen (*SuZ*, 69, 74, 87, 201); Benommenheit (*SuZ*, 61, 76, 113, 146, 193); Verdecktheit (*SuZ*, 69, 75, 126). Zu einer Zusammenfassung vgl. *GA 20*, 252 ff.

¹⁷⁶ *GA 24*, 226.

logisch bestimmt sind, d. h. nicht daseinsmäßig. Das Sichverstehen aus dem innerweltlichen Besorgbaren als Aufgehen in der „Welt“ entspricht der Ausgelegtheit des Man-selbst, indem „Man *ist*“ das, was man betreibt“.¹⁷⁷ Wenn die kategorial-ontologische Verweisungsganzheit das existenzielle Sichverweisenlassen gemäß dem Um-zu *strukturell* ermöglicht, dann zeichnet *inhaltlich* das Man als Betonung des Wer das Sichtragenlassen von der „öffentlichen“ Ausgelegtheit vor, was und wie man etwas zu besorgen hat. Deshalb sagt Heidegger, dass das „Man-selbst, worumwillen das Dasein alltäglich ist, artikuliert den Verweisungszusammenhang der Bedeutsamkeit [...], die dem Man vertraut ist“.¹⁷⁸

Das unmittelbar alltägliche Selbstverständnis aus dem, „*was es betreibt, braucht, erwartet, verhütet* – in dem zunächst *besorgen* umweltlich Zuhandenes“,¹⁷⁹ muss im zweifachen Sinne begriffen werden. 1. Die ontische Interpretation besagt, dass das Dasein sich als Vollzieher bestimmter Verhaltensformen vollbringt, die dann seine qualitative „Identität“ prägen, z. B. Philosoph, Dichterin, Priester usw. Das betrifft eine inhaltliche Bestimmung als Was bzw. Wer es sich auslegt und die Mitdaseienden auslegen wird. Das ist unvermeidlich, sofern es in seiner Seinsverfassung ein mitseiendes Sein-bei ist, das im vorthoretisch umweltlich-mitweltlichen Alltag mit den verschiedensten Mitdaseienden umgeht. 2. Eine für unsere jetzige Analysestufe erlaubte ontologische Deutung liegt darin, dass das Dasein sich zwar ontisch aus den zu betreibenden Möglichkeiten auslegt *aufgrund* jedoch des vorontologisch uneigentlichen Verständnishorizontes, aus dem solche Möglichkeiten entdeckt werden, nämlich die den Bereich der Zuhandeneheit bestimmende ontologisch-kategoriale Verweisungsstruktur bzw. Bewandtnisganzheit. Wenn Heidegger behauptet, dass das „Dasein so aus den Dingen her auf sich zu[kommt]“,¹⁸⁰ betrifft diese Einsicht nicht mehr lediglich eine ontische Verhaltung bezüglich eines jeweiligen Seienden, sondern das vorontologische Verständnis in der ontologischen Rückstrahlung, die das selbstausgelegte Wer prägt, weil die modale „Alltäglichkeit das Dasein als ein Zuhandenes [nimmt]“.¹⁸¹

Das untrennbare Wechselspiel zwischen der Ausgelegtheit des Man-selbst und der ontologischen Rückstrahlung im Aufgehen in der „Welt“ hat seinen Kristallisationspunkt im folgenden Satz: „Zunächst und zumeist versteht sich das Dasein aus dem umweltlich Begegnenden und umsichtig Besorgten. [...] Das Verstehen bedeutet das Sichertwerfen auf die jeweilige Möglichkeit [...], als diese Möglichkeit existieren. So konstituiert das Verstehen als Verständigkeit auch die uneigent-

¹⁷⁷ SuZ, 239. Vgl. Blust, a. a. O., 103–106, der eine ausführliche und sehr gelungene Analyse dem Verhältnis zwischen dem Man-selbst und der Bedeutsamkeit widmet.

¹⁷⁸ SuZ, 129. Hier ist „Verweisungszusammenhang“ im kategorial-ontologischen Sinne zu begreifen.

¹⁷⁹ SuZ, 119.

¹⁸⁰ GA 24, 410. Zu einer detaillierten Erläuterung des wesentlichen Zusammenhangs zwischen Existenzverständnis, Weltverständnis und Verständnis des nichtdaseinsmäßigen Seienden vgl. von Herrmann, Hermeneutische Phänomenologie I, a. a. O., 130 ff.

¹⁸¹ SuZ, 289.

liche Existenz des Man“.¹⁸² Die Verständigkeit meint das Verstehen der besorgenden Umsicht, d. h. das Sichverweisenlassen bzw. Sichfügen der Bewandnisbezüge (Umsicht) in der Entdeckung des Seienden als Zuhandenes (Besorgen). Die „Verständigkeit“ entfaltet sich in die „verständige Auslegung“,¹⁸³ die im uneigentlichen Existenzvollzug richtungsweisend ist, weil sie auf die Selbstausslegung des nun zu „besorgenden“ Daseins rückstrahlt. Dank des uneigentlichen Seins-bei und seiner uneigentlich entdeckten „Welt“ vermag die „verständige“ Selbstausslegung aus der „Welt“ als horizontale *Vergessenheitsgegend* zu geschehen, welche die Verfallenheit strukturell mitermöglicht, indem das sorgetragende Umwillen-seiner des Daseins im „Aufgehen in der ‚Welt‘“ existenziell verdeckt bleibt. Mit diesem geht die selbst- und fremdbezogene Ausgelegtheit des Wer als Man-selbst zusammen, weil die „Welt“, in die wir geworfen sind, je schon immer „öffentlich“ ausgelegt ist. Dieser einheitliche Phänomenzusammenhang verbürgt dem flüchtenden Dasein die beruhigende Möglichkeit, „verfallend sich aus der ‚Welt‘ und der öffentlichen Ausgelegtheit zu verstehen“,¹⁸⁴ ohne dass das Sein-bei, das Mitsein und die Verfallenheit sinngemäß äquivalent wären.

§ 14 Die zerstreuende Neugier in der besorgenden Suche nach Neuem

Für Heidegger geht die uneigentliche Ausgelegtheit des Man-selbst durch den ganzen Daseinsvollzug hindurch, ohne sich auf den öffentlichen Bereich zu beschränken in Absehung des privaten. Das in der „Welt“ betonte Zutunhaben mit den Zuhandenen betrifft zwar größtenteils des Lebens, aber nicht sein Ganzes, weil jemand sich offensichtlich außerhalb des Betreibens befinden kann. Die verfallende Vollzugsweise gemäß der Grundbahn des Man und dem Aufgehen in der „Welt“ bzw. der ontologischen Rückstrahlung breitet sich auf alle Lebensmomente aus, sodass sie durchgreifend in der sogenannten „Freizeit“ in voller Geltung bleiben, worin ein ausgezeichnetes Miteinandersein in „direkter“ Fürsorge deutlicher zu finden ist. Das Mitdaseiende wurde bereits in den mannigfaltigen Weisen seiner alltäglichen Begegnung erörtert. Aus welchem Verständnishorizont entsteht die vorthoretische Auslegung eines ausgezeichneten Mitdaseienden?

¹⁸² SuZ, 387. „Auch“: (a) *Horizontal* als uneigentlich-verstehende Mitkonstitution des Man oder, (b) *vertikal* als formales Moment, offen für die faktische Konkretisierung im Man-selbst oder im Ich-selbst.

¹⁸³ SuZ, 311, 293.

¹⁸⁴ SuZ, 187.

a) Formale Ausbreitung der kategorialen Um-zu-Struktur auf die „freie“ Umsicht

„Das alltägliche Dasein ist in das Vielerlei dessen, was täglich ‚passiert‘, zerstreut. Die Gelegenheiten, Umstände, deren das Besorgen im vorhinein ‚taktisch‘ gewärtig bleibt“,¹⁸⁵ bestimmen alle die Verhaltungen des Daseins, und zwar aus dem nivellierten Horizont eines sich darin ernährenden und artikulierenden Seinsverständnisses. Ist die Möglichkeit der Selbstvergessenheit dank der Seinsverfassung der Zuhandenheit begünstigt und ist das Man die allumgreifende Ausgelegtheit des Wer, dann muss die Selbstvergessenheit auch das uneigentliche Dasein betreffen, wenn es sich nicht beim besorgenden Umgang befindet. In der „Frei-zeit“ sucht das Dasein „Möglichkeiten des Sichüberlassens an die Welt“.¹⁸⁶ Die „Werkwelt“¹⁸⁷ als Gegenteil der „Frei-zeit“ ermöglicht gemäß ihrer eigenen Struktur, dass keinen Versuch *solcher Art* abgerollt werden muss, weil das Beschäftigtsein sich schon bei den besorgten Seienden und in einem bedeutsamen Zeugszusammenhang aufhält. Es geht in *SuZ* nicht um eine wertende Abschätzung der Arbeit in ihrer sachhaltig-regionalen Bestimmung, als ob sie an sich mühsam und ungewünscht wäre, sondern wesentlich darum, was die nächste Werkwelt dank ihrer kategorialen Um-zu-Struktur im Verweisungszusammenhang paradigmatisch vergegenwärtigt.

Die Unterbrechung der Arbeit ermöglicht eine ruhige Freizeit. Diese „Ruhe“ wird keineswegs beruhigend sein, wenn das uneigentliche Verstehen nicht mehr von den Zuhandenen und ihren kategorialen Seinsstrukturen mitgenommen wird und auf sich selbst *beruhen* muss. Die Zerstreung bzw. Unterhaltung „zwischen“ diesem und jenem im Aufgehen in der „Welt“ *muss* in diesem Fall weiter beharren.¹⁸⁸ Hier fängt die Suche des Daseins nach dem Neuen an, um sich zu zerstreuen, die in den Charakteren der Erschlossenheit des Man (Gerede, Neugier, Zweideutigkeit, die „rein ontologische Absicht“¹⁸⁹ haben) sinnvoll artikuliert wird. „Das Dasein kann an der Alltäglichkeit“ im inhaltlichen Sinne als routine- und regelmäßige Lebensweise „dumpf ‚leiden‘, in ihrer Dumpfheit versinken, ihr in der Weise ausweichen, daß es für die Zerstretheit in die Geschäfte neue Zerstreung sucht“,¹⁹⁰ Gemäß der Freilegung der Alltäglichkeit enthüllt Heidegger das existenzielle Eintreten des Phänomens der Neugier als Paradigma der unverweilend-zerstreuenden Aufenthaltslosigkeit, wenn die Besorgungen zu Ende gekommen sind und die neu aufgegangene Frei-zeit sich öffnet.

¹⁸⁵ *SuZ*, 389.

¹⁸⁶ *SuZ*, 172.

¹⁸⁷ *SuZ*, 117.

¹⁸⁸ Um die unausdrückliche Zurückweisung der eigenen Seinsweise seitens des Daseins zu betonen, wird die allgemein bekannte Unterhaltung terminologisch als (da)seinsbezogene Unterhaltung abgehoben.

¹⁸⁹ *SuZ*, 167.

¹⁹⁰ *SuZ*, 371.

In der freizeithlichen Loslösung von der Beschäftigung mit dem Zuhandenen wird „die Umsicht frei“,¹⁹¹ z. B. wenn die vorausgesehene philosophische Lektüre schon abgeschlossen wurde, sodass das *Besorgen* als ontische Verhaltensweise aufhört. Hiermit verschwindet aber das *Besorgen* als (vor)ontologische *Entdeckungsweise* merkwürdigerweise nicht. Die besorgende Umsicht bleibt, d. h. die formalen Strukturen der Um-zu, in denen sie sich vollzieht, prägen immer noch das Selbstverständnis und das darauf bezogene Seiende, wie die Erläuterung Heideggers über das herjagenden Hinsehen vom Aussehen eines anwesenden Seienden verdeutlicht. Paradoxaerweise lässt das angestarrte Aussehen der Dinge in der entfernenden Ausgerichtetheit auf sie keine Umwandlung der Umsicht in die nur betrachtende *Hinsicht* des Anwesenden aufgehen, um es abstandnehmend nicht mehr als Zuhandenes sondern als Vorhandenes ohne Nützlichkeit anzuschauen.¹⁹² Die Um-zu-Struktur der Zuhandenheit sollte nunmehr nicht das Bestimmende sein, und doch übernimmt die besorgende aber nicht mehr beschäftigte Umsicht noch die Führung. Die kategoriale Um-zu-Struktur der Zuhandenheit geht also *formal (Um-zu überhaupt)* über die spezifische Seinsweise der Zuhandenheit hinaus auf die Selbst- und Fremdauslegung hin und breitet sich durch die ontologische Rückstrahlung auf *alle Lebensbereiche* aus. Das versteht sich keineswegs von selbst. Die bewandnisbestimmte Zuhandenheit hat wesentlich eine Verweisungsstruktur, die ein Übergehen von A zu B zu C usw. fundiert. Bleibt die Führung außerhalb des betreibenden Umgangs immer noch der besorgenden Umsicht überantwortet, dann präsentiert sich dabei eine kategoriale Übertragung, weil die umsichtig entdeckte Verweisungsstruktur, der das Verstehen sich unterstellen kann, sich über das nicht Zuhandene verstehensmäßig ausbreitet. Das ist deshalb so, weil die Umsicht die führende Rolle für die „*Sicht des Daseins*“¹⁹³ schon übernommen hat und das die ganze Existenz durchdringende Seinsverständnis geprägt hat. Diese Verabsolutierung, die auch die Freizeit etwa mit einem Mitdaseienden einschließt, erlangt ihre existenzielle Bezeugung dank der aus der „freigewordene[n] Umsicht“¹⁹⁴ eigens entfesselten Neugier als uneigentliche Sicht. Die Neugier hat eine mächtige Geschichte in der philosophischen Tradition, die ihre inhärente Zugehörigkeit zur existenzialen Daseinsverfassung suggeriert. Denn Parmenides spricht über das nicht-hinschauende Sehen („*ἄσσκοπον ὄμμα*“), Augustinus verachtet die

¹⁹¹ *SuZ*, 172.

¹⁹² Vgl. dazu *SuZ*, 346. Weil das Besorgen darin weiter leitend bleibt, lässt sich erklären, weshalb für Heidegger der Seinssinn aus der Herstellung und das Sein als Hergestelltsein unausdrücklich verstanden wurden (vgl. *SuZ*, 92; *GA 19*, 46; *GA 22*, 91; *GA 23*, 94; *GA 26*, 146; *GA 62*, 373; *GA 64*, 100). Warum und wie die vor- und theoretische (ausdrückliche) Auffassung des Seins als Vorhandenheit im weitesten Sinne dank des Vorrangs des Sehens und seiner philosophischen Prägung im „Theoretischen“ entstanden ist, kann hier nicht thematisiert werden, vgl. dazu *GA 59*, 24, 142; *GA 60*, 63; *GA 17*, 82, 102, 115, 123, 271; *GA 18*, 271; *GA 19*, 24; *GA 20*, 219, 253; *GA 21*, 8, 95, 213; *GA 26*, 169, 234.

¹⁹³ *SuZ*, 146.

¹⁹⁴ *SuZ*, 172.

„concupiscentia oculorum“ und Thomas setzt der zersplitternden „curiositas“ die versammelnde „studiositas“ entgegen.¹⁹⁵

Wenn sich das Leben grob in Arbeitszeit und Freizeit einteilt, dann muss Heidegger die Neugier ins Spiel bringen, um dadurch die Analyse der inhaltlichen Alltäglichkeit zu vervollständigen, wenn diese sich nicht beim Zuhandenen aufhält. Die Suche nach dem minimal Neuen bezüglich der unterhaltenden Zerstreuung erweist eine transitive und vorübergehende Bewegung, derer Konstitution der bedeutsamen Verweisungsganzheit nicht gehaltlich aber doch *formal-strukturell* entnommen wird. Die Verweisung geschieht allerdings nicht mehr zwischen einem Womit-Wobei des bewandnisbestimmten Zeugen, sondern zwischen den zu erreichenden Neuigkeiten, sodass das Sichverweisenlassen von diesem Neuen zu jenem Neuen stattfinden kann. Die Vorzeichnung dessen, was und wie etwas zu vollziehen gilt, wird vom auslegenden Gerede des Man aufgestellt. Im Zusammenspiel zwischen dem vorzeichnenden Gerede und der hinterherlaufenden Neugier wird man der Selbstaufgabe der endlichen Sorge existenziell sehr effektiv ledig. Die Neugier „sucht das Neue nur, um von ihm erneut zu Neuem abzuspringen“,¹⁹⁶ weshalb in dieser relationalen Verweisung das jemeinig-existierende Umwillen entlastet wird. Die tragende Verweisungsstruktur in der Verfallenheit bezieht sich inhaltlich auf jegliches Seiende in Gestalt des Neuen, das für die freigewordene Umsicht begegnet, sodass die Zerstreuung fortgeht. Das Gesuchte ist das Unverweilen in der aufenthaltslosen Zerstreuung dank der Anwesenheit eines von sich notwendigerweise wegverweisenden Neuen, weil dieses ohne seine konstitutive Relation auf das Alte nicht zu verstehen ist, in das das Neue früher oder später hineinschleicht. Diese modifizierbare und uneigentliche Zerstreuung darf mit der konstitutiven bzw. „transzendente[n] Zerstreuung“¹⁹⁷ der Intentionalität bei ..., zu ..., auf ..., für ..., in ... nicht verwechselt werden.

Das apriorische Umwillen bzw. Es-geht-meinem-eigenen-Sein-um als formale Grundbestimmung beharrt in den modalen Möglichkeiten, sonst hätten *Eigentlichkeit* bzw. *Uneigentlichkeit* keinen Sinn, weshalb „das verfallende Fliehen des Daseins vor ihm selbst noch *die* Seinsverfassung zeigt, daß es diesem Seienden *um sein Sein geht*“.¹⁹⁸ Deshalb, *um* dieser verschließenden Selbstverdeckung *willen*, werden in der Frei-zeit zu besorgende und fürsorgende Vergessenheitsmöglichkeiten „organisiert“, in denen die *unverweilend-zerstreuend-aufenthaltslose* Uneigentlichkeit fort dauern kann. Das konstitutive „Ziel“ der Uneigentlichkeit ist es, sich ständig in der verfügbaren Zerstreuung aufzuhalten, *aus* der die Selbstvergessenheit fortbesteht. Wir haben schon gesehen, dass das faktische Mitdaseiende ein Wohin der unausdrücklichen Flucht sein kann, zumal wenn es das basale Kriterium

¹⁹⁵ DK B7 (eine kurze Darstellung dieses Fragmentes in GA 8, 202); *Confessiones*, X 35, 54; *Summa Theologica* II-II, q. 35, a. 4, ad. 3; q. 166, a. 1, ad. 2.

¹⁹⁶ *SuZ*, 172.

¹⁹⁷ GA 26, 174.

¹⁹⁸ *SuZ*, 193.

der Neugier in der freigewordenen Umsicht vollkommen zu erfüllen vermag. Die beruhigende Flucht zu ihm ist möglich und sinnvoll, weil es 1. in der Man-Ausgelegetheit und 2. im Verständnishorizont des Um-zu nicht als ein unheimliches Da-sein mitergeschlossen wird, indem das eigene Dasein „seine Verhaltungen alle als Besorgen auslegt“,¹⁹⁹ d. h. die interexistenziellen Verhaltungen eingeschlossen.

Die verstehensmäßige Sicht in Gestalt einer „genuinen Zueignung von Seiendem“²⁰⁰ in seinem Sein modifiziert sich in der „frei-zeitlichen“ Uneigentlichkeit zu einer existenziellen Neugier, deren einzige Aufgabe ist, ständig Neues für die Verwahrung der seinsvergessenden Zerstreung zu präsentieren. Sie ist eine bestimmte Weise, in der das Dasein „im Wie des Sich-da-Habens“²⁰¹ existiert und die Seienden entdeckt, demgemäß die Neugier keine äußerlich hinzukommende Eigenschaft darstellt, sondern vielmehr eine wesentliche Anzeige des verfallenen Begegnens selbst. Die entscheidende Frage ist die, wie müssen die Seienden im Voraus erfahren werden, um Anlass und Ziel für die Suche nach Neuem in der Neugier sein zu können? „Nichts hat mehr Eigengewicht; daher die notwendige Gier nach immer Neuem!“²⁰² behauptet Heidegger. Die Verlorenheit des Eigengewichts hängt aufs Innigste zusammen mit der Nivellierung aller Seinsweisen. Denn in der Seinsvergessenheit wird das jeweilige Seiende in der Wesentlichkeit seiner eigentümlichen Seinsweise verstellt, weshalb es nunmehr bodenlos bzw. „gewichtlos“ aus der vorherigen Bodenlosigkeit der Seinsvergessenheit sich zeigt. Weil das *Motiv* der neugierigen Flucht in der Unheimlichkeit des Da-seins zu verwurzeln ist und weil der strukturelle *Wesensgrund* in der entdeckenden Erschlossenheit der Sorge als „ekstatisch offen“²⁰³ zu finden ist, liegt das verlorene Eigengewicht des Seienden nicht in seinem Eigencharakter, ohne den Bestand von ausschließlich unterhaltungsorientierten Seienden leugnen zu wollen, sondern ist eine notwendige Folge der eigenen Entwurzelung in der Uneigentlichkeit bzw. Seinsvergessenheit. Dass jedes Seiendes die Aufgabe der Zerstreung übernehmen *kann*, wurde in der Heidegger-Forschung richtig gemerkt.²⁰⁴ Die Thematisierung bewegt sich jedoch innerhalb eines kulturkritischen Horizontes, demgemäß nicht zwischen dem unter-

¹⁹⁹ *SuZ*, 289.

²⁰⁰ *SuZ*, 170. Die seinsmäßige Nivellierung anhand der Vorhandenheit erlaubt dem Gerede und der Neugier, sich über alles *so* zugängliche und verfügbare Seiende auszusprechen und auf sie sich zu beziehen. Die allgemeine Zugänglichkeit und Ansprechbarkeit ruft eine verstehend-befindliche Vermeintlichkeit hervor angesichts der Wahrhaftigkeit des so Entdeckten. Dieser schwankende und unentschiedene Boden, der sich im Grunde genommen als eine ontologische Bodenlosigkeit konstituiert, verdankt sich einerseits der Selbstverdeckung der Uneigentlichkeit und andererseits der darin enthaltenen Entwurzelung gegenüber dem Seienden in seinem Sein, sodass seine seinsmäßige Entdeckung verhindert wird. Die Schwierigkeit im alltäglich-vortheoretischen Existenzvollzug zu entscheiden, ob etwas ursprünglich ausgelegt wird oder nicht, nennt Heidegger die Zweideutigkeit der öffentlichen Ausgelegetheit.

²⁰¹ *GA* 63, 65.

²⁰² *GA* 28, 233; vgl. auch *GA* 29/30, 399.

²⁰³ *SuZ*, 341.

²⁰⁴ So z. B. *M. Eiho Kawahara*, Heideggers Auslegung der Langeweile, in: Richard Wisser (Hrsg.), *Martin Heidegger – Unterwegs im Denken* (Freiburg/München 1987), 105.

schieden wird, *was* getan und dem, *wie* es getan wird. Es wird deswegen übersehen, dass die Charakterisierung des Seienden als zerstreute Unterhaltung aus der Entwurzelung des eigenen Daseins (Wie) bestimmt wird und nicht aufgrund einer inhärenten Eigenschaft des Was-seins des betreffenden Seienden.

Das Fluchtgeschehen bewirkt daher die von ihm organisierte Neugier, diese wird nicht vom Seienden hervorgerufen.²⁰⁵ Diesbezüglich ist die Intensivierung der Vertiefung im so entdeckten Seienden belanglos, weil es bereits der Fülle seiner eigentümlichen Möglichkeiten aufgrund seiner eigenen Seinsweise entzogen ist. Deshalb scheint nur „de[r] Wechsel des Begegnenden“²⁰⁶ im Rahmen der Neugierkeiten sinnvoll, demgemäß das von sich weg-verweisende Seiende als vorübergehende Aufenthaltsstelle der gesuchten „Unruhe und Aufregung“²⁰⁷ entdeckt wird. In der Neugier artikuliert sich das verstehende Verhalten im *Unverweilen* vom Nächsten zum Übernächsten, welches die Rastlosigkeit verbürgt und jede Einsichtnahme eines „Endes“ verdrängt, weil es die eigene Endlichkeit ans Licht kommen lassen würde. Es besteht ohne Unterlass als eine existenzielle Bewegung, welche die ständige *Zerstreuung* zwischen den zur Verfügung stehenden Neuen gewährt und die *entwurzelte Aufenthaltslosigkeit* im flüchtenden Herankommen an die unterhaltende Neugier motiviert. So verschafft „das Unverweilen der Neugier [...] das bloße Unterhaltensein von der Welt“²⁰⁸ und, müssen wir hinzufügen, von den anwesenden Mitdaseienden. Um die existenziellen Voraussetzungen der neugierigen Zerstreuung zugespitzt zu veranschaulichen, ziehen wir eine *zielgerichtete* Exposition der Langeweile in Betracht, ohne ihren phänomenalen Reichtum zu erschöpfen. Erwacht die immer latente Neugier in der freigewordenen Umsicht, dann bezeugt die Langeweile die Unerfülltheit des neugierig Gesuchten. Denn in der Neugier und Langeweile bleibt die besorgende Umsicht formal-strukturell für die uneigentliche Existenz maßgebend, obwohl jeweils aus der suchend-auslegenden und frustriert-befindlichen Perspektive.

b) Die vorausgesetzte Um-zu-Struktur am kontrastierenden Beispiel der Langeweile

Der thematische Vorteil der ersten Form der Langeweile in Heideggers Vorlesung vom Wintersemester 1929/30 (*GA 29/30*) für eine Erläuterung der Neugier liegt in ihrer *direkten Verwicklung mit den Seienden*, d. h. auch mit einem Mitdaseienden. Der wesentliche Unterschied gegenüber der zweiten Form, die das zeitbestimmte Selbstverhältnis thematisiert, liegt darin, dass in der ersten die Betonung auf dem Verhältnis zum begegnenden Seienden liegt, demgemäß die anti-

²⁰⁵ Vgl. dazu *SuZ*, 348.

²⁰⁶ *SuZ*, 172.

²⁰⁷ *SuZ*, 172; vgl. dazu im Rahmen des seinsgeschichtlichen Denkens *GA 8*, 6.

²⁰⁸ *GA 20*, 382.

zipierende Haltung im Verweisungsbezug hinsichtlich des Seienden deutlicher zum Vorschein kommt. Die Unterlassung der dritten Form erklärt sich auf dreifache Weise. Erstens wird sie als Grundbefindlichkeit in ihren formalen Charakteren im Phänomen der Angst erfasst.²⁰⁹ Zweitens hat sie als eine solche einen durchaus positiven Charakter angesichts der Möglichkeit für das Dasein, sich selbst stimmungsmäßig zurückzuholen und sich auf die Zulassung der Stimmung entwerfend selbst zu wählen. Drittens versucht die erste Form gerade das Niederhalten dieser Form der Langeweile, um dadurch die sich aufdrängende Auseinandersetzung mit dem eigenen Sein zu vermeiden.²¹⁰

„Wenn ich das bedenke und aufschaue, um zu sehen, ob die Wirklichkeit meinen Durst löschen kann, erblicke ich ausdruckslose Häuser, ausdruckslose Gesichter und ausdruckslose Gebärden [...] Nichts sagt mir etwas“.²¹¹ Diese Beschreibung der lähmenden Leere in der Langeweile setzt unausdrücklich als ihren erklärenden Kontrast die „Genügsamkeit und beruhigte Selbstverständlichkeit der alltäglichen Auslegung“²¹² voraus, und zwar in ihrer nicht abgehobenen Vertrautheit im Rahmen des leitenden umsichtig-besorgenden Horizontes. Die gemäß der alltäglichen Auslegung vorliegenden Möglichkeiten werden in dem vom vortheorietischen Lebensvollzug geöffneten Umkreis immer ganz selbstverständlich getroffen, sodass das Leben sich darin unabsichtlich verfangen kann, weil es „*nicht aus sich selbst herausdrehen*“²¹³ muss, um die möglichen Bedürfnisse, Ansprüche, Aufgaben, Ziele oder Sprechweisen zu befriedigen. Denn es beschränkt sich zunächst auf „das umsichtig übersehbare Seiende“.²¹⁴ Der daraus möglicherweise hervorgehende uneigentliche Daseinsvollzug beschränkt sich auch auf den engen Horizont des tragenden Besorgens, sei es gemäß der Verweisungsstruktur der Zuhandeneheit oder dem neugierigen Neuen. In jenem Entwurfsspielraum und seinen intentionalen Grundbahnen für jegliche Verhaltung wird ein fruchtbarer Boden für

²⁰⁹ „In *Was ist Metaphysik?* wird der Angst-Erfahrung, die das Nichts offenbart, die ‚eigentliche Langeweile‘ als jene Gestimmtheit entgegengesetzt, die das Seiende im Ganzen offenbart [...] und somit gegenüber der Angst von der anderen Richtung her die Unverborgenheit sich bekunden läßt“ (*Coriando*, Affektenlehre, a. a. O., 139). Diese angebrachte Pointierung spielt jedoch im vorliegenden Sachfeld keine wesentliche Rolle. Zur Vergleichung von Angst und Langeweile vgl. *Boris Ferreira*, a. a. O., 279.

²¹⁰ Vgl. dazu *GA 29/30*, 234. Das Hauptanliegen der dritten Form als Grundstimmung ermöglicht in das Wesensverhältnis zwischen Da-sein und Zeit zu gelangen. Zu einer lehrreichen Darstellung der dritten Form vgl. *Klaus Opilik*, Transzendenz und Vereinzelung. Zur Fragwürdigkeit des transzendentalen Ansatzes im Umkreis von Heideggers „Sein und Zeit“ ([Diss.] Freiburg/München 1993), 168–175.

²¹¹ *Fernando Pessoa*, Das Buch der Unruhe des Hilfsbuchhalters Bernardo Soares (Frankfurt am Main 1987), 50.

²¹² *SuZ*, 311.

²¹³ *GA 58*, 31. Das alltäglich-vortheorietische, lebensweltliche Dasein vermag sich selbst am besten zu *verstehen*. Aber es vermag sich selbst aus sich selbst nicht zu „*erklären*“, weil dieses das „*theoretische*“ Hinausgehen des vortheorietisch-lebensweltlichen Sinnhorizontes verlangt. Ihre sachangemessene Erklärung kommt in der mitgehenden Auslegung der hermeneutischen Phänomenologie zustande.

²¹⁴ *SuZ*, 315.

die Entstehung der Langweile als plötzliche Unterbrechung des Beschäftigtseins vorbereitet. Weil der „alltägliche Umgang mit dem innerweltlichen Seienden die primäre Art – und für viele oft die einzige Art – des Entdeckens der Welt [ist]“,²¹⁵ weil der in der Selbstgenügsamkeit verfangene Daseinsvollzug sich selbst als ein solches nicht bemerken kann, da eine solche Selbstauffassung die Blickschiebung auf einen anderen Sinnhorizont und die Perspektive aus diesem neuen Sinnhorizont voraussetzt, was aber zugleich gegen den Vollzugssinn der verfangenen Selbstgenügsamkeit stößt, kann das Phänomen der Langweile eine verwandelnde, da entsetzende Erfahrung eröffnen.²¹⁶ Die Privation einer zu besorgenden Beschäftigung in der Langweile lässt die Grunderfahrung der bisherigen Lebensbewegtheit phänomenal sehen, nämlich als ein ständig beschäftigtes „Mitgenommensein“ von der tragenden Um-zu-Struktur, worin die unter-haltenden Seienden eingebettet und artikuliert sind. Denn aus dieser Lage wird die Orientierung für den ganzen Daseinsvollzug geprägt: „Das Sorgen betreibt [...], daß es nie in die Verlegenheit kommt, dem in der Abriegelung sich andringenden Leben sorgend ins Gesicht sehen zu müssen“.²¹⁷ In diesem Sinne ist zu begreifen, dass die „erzwungene Unbekümmertheit des Sorgens des Lebens um seinen Tod sich in der Flucht in die welthaften Besorgnisse [vollzieht]“.²¹⁸ Das tonangebende Mitgenommensein und die darin mitspielende Entlastung der endlichen Sorge zeigen sich in der Langweile, in der keine Besorgung und Neuigkeit für die deshalb gelähmte unverweilend-zerstreuende Aufenthaltslosigkeit zur Verfügung steht.

Die Langweile wird in der Hingehaltenheit und Leergelassenheit wesenskonstituiert. In der *Hingehaltenheit* zögert sich die Zeit, indem sie lang wird. Heidegger gibt das Beispiel vom Warten auf einen Zug. Es wird auf ihn gewartet, aber dieses Seiende versagt sich seiner rechtzeitigen Ankunft, weshalb das Langweilende von einem ganz bestimmten Seienden hervorgerufen wird. Es ist genau *dieses etwas oder jemand*, was in seiner zeitlich bestimmten Zögerung die gewärtigende Antizipation unerfüllt lässt und die geschmeidige Transitivity der Verweisungsbezüge unterbricht. Im zeitlichen Zögern geht es deshalb nicht um eine absolute Zeit eines freischwebenden Ego oder um die Zeit als eine abstrakte Jetzfolge, sondern um

²¹⁵ GA 25, 21. Hier ist Welt als „Welt“ bzw. Wobei zu interpretieren.

²¹⁶ Aus dieser Erläuterung lässt sich die „Ent-setzung“ als eine Grundstimmung des Ereignisdenkens phänomenologisch begreifen (vgl. GA 65, 483), insbesondere weil die „Setzung“ des Ich schon in der Fundamentalontologie vorkommt (vgl. GA 28, 184), obwohl ohne Verhältnis zum Wesen der Technik und zum Ereignis. Beide Wege zusammengebracht: Das Dasein muss aus seiner vertrauten Alltäglichkeit ent-setzt werden, weil es sich im Voraus als Setzungsgrund des Seienden qua Gegenstand setzt, indem es „*das Gegenstehen von etwas als Gegenstand ermöglicht*, nicht [...] daß es allererst das Gegen-stehende“ ontisch schöpft (GA 25, 320). Die Ent-setzung eröffnet die Befreiung *von* der seinsmäßigen Verlorenheit im vom Subjekt vorgestellten und gesetzten Gegenstande und *für* die Zurückführung des Daseins in sein Da-sein, und zwar aus seinem Grundverhältnis zum Seyn als ent-setzendem Ab-grund (GA 65, 28, 482 ff.).

²¹⁷ GA 61, 124.

²¹⁸ GA 62, 359.

eine faktische Zwischenzeit. Diese geht von dem Moment aus, in dem gewartet werden muss, bis das Erwartete kommt. Gerade diese suspendierende Zwischenzeit konstituiert den geforderten Spielraum für das Aufgehen der Langeweile. Die Entstehung dieser verdankt sich der Unterbrechung der bedeutsamen Verweisungsstruktur, in der das selbstverständliche Sichtragenlassen vom umsichtig zu Besorgenden und das darin vertraute Sichziehenlassen sich artikulieren und bewegen.

Die für eine Behandlung der Interexistenzialität in ihrer Uneigentlichkeit aufschlussreiche Pointe besteht in dem Verhältnis, das das Dasein mit den es umgebenden Seienden schon etabliert haben muss, um *von* ihnen gelangweilt zu werden. Das „Muss“ verweist darauf, dass es sich im Voraus in die Um-zu-Struktur der Zuhandenheit der besorgten Umwelt gelegt und sich aus dem orientierenden Horizont des vorzeichnenden Man erschlossen hat, weshalb der Daseinsvollzug sich aus dem gewärtig zu Besorgenden versteht. Weil das Dasein sich den hier und jetzt bedeutungsvoll vorgezeichneten Weisungen unterstellt hat, gibt es eine strenge *Kontextgebundenheit*, sofern in ihr auf etwas gewartet werden *muss*, dessen Zugabe in der jeweiligen Verweisungs Ganzheit von der sie entdeckenden Umsicht antizipiert wird.²¹⁹ Unterbrechen sich die selbstverständlichen und tragenden Verweisungen der Um-zu-Struktur, dann muss zielorientiert auf eine *ausdrückliche*, unterhaltende und zeitvertreibende Beschäftigung zugegriffen werden, die strukturell noch der Umsicht untergeordnet bleibt, da es gerade auf die Restituierung des strukturell lebensorientierenden Um-zu ankommt. Wenn das Seiende, mit dem das Dasein nichtdaseinsmäßig besorgend oder daseinsmäßig fürsorgend umgeht, ihm nichts erwartungsmäßig anbietet, bleibt es in einer Leere aufgehängt. Das Seiende erfüllt nicht das, was von ihm erwartet wird und *lässt* das Dasein *leer*. Die Leere ist keine Metapher, weil das Dasein zunächst seine Führung aus der ontologisch rückstrahlenden „Welt“ gemäß der „öffentlichen“ Ausgelegtheit des Man-selbst gewinnt. „Ausgefülltheit betrifft den Umgang mit Dingen. Die Leergelassenheit ist beseitigt, wenn Dinge zur Verfügung, vorhanden sind“.²²⁰ Die Leergelassenheit kann faktisch entstehen, weil es gerade etwas „da“ mit bzw. bei dem Dasein gibt, das sich ihm aber angesichts der umsichtigen Erwartung versagt. In der Entdeckung des sich versagenden Seienden wird das erfahren, *wogegen* wir uns in der uneigentlichen Beschäftigung mit den Seienden aufhalten, nämlich das sorgetragende Da-sein. Denn die – aufgrund der Selbstflucht – uns zerstreuenden Seienden „überlassen uns uns selbst“.²²¹

Ohne einen ergriffenen Zeitvertreib in der Störungssituation der bedeutsamen Verweisungsstruktur bleibt das *sich* besorgende Dasein orientierungslos. Um die

²¹⁹ *SuZ*, 172. Der Zeitvertreib betont die Zeit, die Unterhaltung das Sein. Da das Sein aus der Zeit verstanden wird, sind beide wesentlich in dem geeinigt, worauf sie sich beziehen: die Unheimlichkeit der Endlichkeit des Da-seins. Weil keine ausführliche Behandlung der Zeitlichkeit zustande kommt und die Betonung auf dem Sein liegt, prägt die Unterhaltung anstatt des Zeitvertreibs die leitende Begrifflichkeit.

²²⁰ *GA 29/30*, 153.

²²¹ *GA 29/30*, 155.

Langeweile zu beseitigen und die freizeitliche Neugier zu befriedigen, wird ausdrücklich oder nicht nach einer vorliegenden Beschäftigung gesucht. „Uns interessiert weder der Gegenstand noch das Ergebnis der Beschäftigung, sondern das *Beschäftigtsein als solches* und nur dieses“.²²² Die interexistenzielle Wesensfolge Heideggers ist, „daß keiner mit dem anderen und keine Gemeinschaft mit der anderen in der wurzelhaften Einheit eines wesentlichen Handelns steht“.²²³ Denn die konkrete Aufgabe einer unterhaltenden Beschäftigung kann von einem Mitdaseienden in der Unauffälligkeit des „Untereinanderseins“ übernommen werden. Z. B. sucht man mit dem nächst sitzenden Menschen an der Haltestelle sich zu unterhalten. Das ist gewiss harmlos. Das darin vorausgesetzte Seinsverständnis ist es allerdings nicht harmlos und es wird erst radikal begriffen, wenn ein Mitdaseiendes in „direkter“ Fürsorge einer Ich-Du-Beziehung in Betracht gezogen ist, um *in extremis* das Mitverständnis in der Seinsvergessenheit der Uneigentlichkeit zu erfassen.

²²² GA 29/30, 152. Nach dem Gesagten ist also einsichtig, dass die Langeweile als fundamentalontologisches Phänomen behandelt wird, in dem keine „Verweltanschaulichung der Fundamentalphilosophie“ bzw. „heroistisch-dezisionistische Zurichtung der Befindlichkeitstheorie“ erfolgt (*Romano Poci*, Heideggers Theorie der Befindlichkeit. Sein Denken zwischen 1927 und 1933 [Freiburg/München 1996], 26).

²²³ GA 29/30, 244.

Drittes Kapitel

Uneigentlichkeit und Mitdasein: Entfaltung des uneigentlichen Verständnisses vom verstellten Mitdasein im Fluchtgeschehen

§ 15 Übergang zur Ich-Du-Problematik und heuristischer Begriff „Fluchtmittel“

Rufen wir das wegweisende Leitzitat dieser Arbeit ins Gedächtnis: „Diese beiden Charaktere, das Unverweilen und die Zerstreung, bilden nun im Dasein eine eigentümliche *Aufenthaltslosigkeit aus*. Die Sorge um Näherung stets [...] anderen fremden Daseins (z. B. jemand sucht ständig neue Menschen kennenzulernen), aber nur in der Tendenz, um ständig Neues präsent zu haben [...] In solcher Neugier organisiert das Dasein eine *Flucht vor ihm selbst*“. Nun liegen alle nötigen theoretischen Elemente zur Verfügung, aus denen die darin implizierte These Heideggers entfaltet werden kann: *Die unausdrückliche Flucht zu einem Mitdaseienden um der neugierigen Unterhaltung willen*.

Das Fluchtphänomen ist weder eine geistreiche Erdichtung Heideggers noch eine dem Dasein akzidentelle Eigenschaft. Es handelt sich vielmehr um ein ursprüngliches und philosophisch von systematischen Denkern der Tradition bereits anvisiertes Grundphänomen, wie paradigmatisch das „φεύγω“ bei Aristoteles und die „fuga“ bei Thomas aufweisen können.¹ Gehen wir nochmals auf Heidegger ein. In der Selbstflucht weilt das Verständnis des Mitdaseienden als ein Fluchtmittel – so ausgehend vom Leitzitat. Wir führen den interpretatorische Grundbegriff des *Fluchtmittels* ein. Das Wörtchen „Mittel“ soll ohne terminologische Ansprüche verstanden werden, etwa ganz allgemein als „etwas wodurch etwas“, so wie der Graf Yorck in einem von Heidegger zitierten Satz über das „Beruhigungsmittel“² spricht. Es wird nicht aus dem begrifflichen Rahmen eines moralischen Mittel-Zweck-Schemas oder eines ursächlichen Wirkens gemäß einer jeweils willentlichen oder funktionalisierenden Zwecksetzung begriffen. Denn das Fluchtmittel ist

¹ Nikomachische Ehtik 1166 b14, Summa Theologia II-II, q. 35, a. 4, ad 2. Heidegger kennt wohl die beiden Termini (GA 20, 392). In einer Interpretation über Aristoteles versteht er „φύγη“ und „ἄρρεσις“ als „die *Grundbewegtheiten des Daseins*“ (GA 18, 247). Leider ist sein Kommentar nur vorübergehend. Eine Untersuchung über die „fuga“ wurde vom Verfasser unternommen in „Acedia“ en Tomás de Aquino: ¿Hermenéutica escolástica de la cotidianidad?, in: Cuadernos Salmantinos de Filosofía 46 (2019), 189–211.

² SuZ, 400.

ein (vor)ontologisches Phänomen, indem es auf der Uneigentlichkeit bzw. Seinsvergessenheit und auf dem vorontologischen Seinsverständnis fußt, das als solches primär kein intentionales Verhalten darstellt, weil das von ihm verstandene und ausgelegte Seiende *als* Seiendes erst arrangiert, dass ein erschlossener und deswegen zugänglicher Spielraum für das intentionale Verhalten und den Willen offensteht.

Der vorontologische Charakter des Fluchtmittels wird noch heller ans Licht kommen, wenn wir die Vollzugsbedingungen des Fluchtphänomens beachten, nämlich dass die Flucht als eine solche für das fliehende Dasein verborgen bleiben *muss*, sofern der beruhigende *Fluchtsinn die Verdeckung des vollen Fluchtgeschehens (Wovor und Wohin) im Fluchtvollzug* ist. In diesem verhüllten und verhüllenden Fluchtgeschehen vor dem eigenen endlichen Da-sein stellt das jeweilig unterhaltende Seiende das Fluchtmittel dar, und zwar als das Wohin der Flucht. Denn die Flucht, wie wir bereits wissen, und das Fluchtmittel sichern den vertrauten Aufenthalt des uneigentlichen Existenzvollzugs bei dem uneigentlich besorgten bzw. fürsorgten Seienden. Das so entdeckte Seiende ist infolgedessen das konkrete Wohin des Fluchtvollzugs. *Durch* es als *Mittel* hindurch vermag die Flucht stattzufinden, um dadurch die unheimliche Endlichkeit des Da-seins in seinem „Dass es ist und zu sein hat“, das dem Tode ausgesetzt ist, zu vergessen. Wäre das Wovor der Flucht erkannt oder bekannt, dann wäre sie keineswegs beruhigend. Genau in dieser existenziellen Beruhigung besteht jedoch ihre Entlastungsfunktion vor dem Selbstsein bzw. *Eigentlichkeit*, und zwar „ohne eigenes Zusehen“. ³ Die „flüchtige Selbstverdeckung“ ⁴ als Fluchtsinn argumentiert mit Nachdruck gegen eine absichtliche Durchführung des Fluchtvollzugs und eine dezisionistische Instrumentalisierung des betreffenden Mitdaseienden, das im Fluchtgeschehen als das Fluchtmittel begegnet. Denn in ihrem Sinne liegt ihre Selbstverdeckung um des Vollzugs ihres Geschehens willen integriert. Darin liegt die vorontologisch gegründete, nicht absichtliche Vermittlung des Mitdaseienden als Fluchtmittel.

Das faktisch anwesende Mitdaseiende als ein vertrautes Wohin der zerstreuten Flucht wird im uns richtunggebenden Leitzitat deutlich ausgesprochen, obwohl von Heidegger nicht weiter entwickelt. So wie das Dasein nur *vor* sich selbst in die „selbstvergessene“ ⁵ Zerstreung fliehen kann, weil es sich selbst in einer latenten Selbsterfahrung erschlossen ist, so kann das Dasein *zu* einem Mitdaseienden fliehen, weil dieses für das Dasein auch in der unmittelbar vorthoretischen Alltäglichkeit selbstverständlich miterschlossen ist. Das betreffende Mitdaseiende wird aber als Wohin der Flucht nicht in seiner eigenen Seinsweise als (endlicher) Existenz verstanden, sondern nichtdaseinsmäßig. Das ist die notwendige Grundvoraussetzung dafür, ein Mitdaseiendes als Wohin der Flucht zu nehmen. Denn das vorontologische Verständnis des Seins in der Modalität der Uneigentlichkeit ist nicht harmlos, sondern es hat die wesentliche Aufgabe, die Charakterisierung des

³ GA 62, 211.

⁴ SuZ, 310.

⁵ SuZ, 277.

Da-seins zu verdecken. Das so verstandene Mitdaseiende als Wohin des Fluchtgeschehens übernimmt daher die grundsätzlich mitermögliche Funktion, das eigene Dasein in seinem seinsmäßigen Eigencharakter zu versperren. Das Fluchtgeschehen besteht demzufolge im *Weg-von* der unheimlich existierend-jemeinigen Sorge des Da-seins in ihrer dreifachen Endlichkeit und im *Hin-zu* der zerstreuen Vergessenheit bzw. Verdeckung des gerade Genannten. In und für diese eigenbezogene Vergessenheit ist das jeweils unterhaltende Mitdaseiende als das Wohin der Flucht gleichzeitig das Wodurch bzw. das „Mittel“ der faktischen Konkretisierung der flüchtenden Bewegung, weil durch es hindurch die Flucht sich in ihrem Gang setzt. Das Mitdaseiende wird dank der existenzialen Verwurzelung seiner Miterschlossenheit in der seinsverstehenden Daseinsverfassung als Fluchtmittel miterschlossen werden *können* und in der Uneigentlichkeit als solche miterschlossen werden *müssen*. Nicht nur, weil es ganz vertraut am Leitfaden der nivellierten Seinsauffassung als Vorhandenheit im weitesten Sinne in der Ausgelegtheit des Man-selbst aus der „Welt“ miterschlossen ist, demgemäß es als ein Wohin des Fluchtgeschehens ohne absichtliche Entscheidung erfasst werden kann, sondern zugleich, weil das Mitdaseiende eine ausgezeichnete zerstreute Unterhaltung zu verbürgen scheint.

Die Flucht beschränkt sich nicht auf besonders gefärbte Lebensmomente oder bestimmte Seinsregionen, aus denen nur spezifische Seiende die Rolle der faktischen Ablenkung übernehmen. Das Fluchtgeschehen und das -mittel hängen von der uneigentlichen Erschlossenheitsweise des Daseins ab, in der es „*vor ihm selbst*“⁶ in seiner durchgängigen Endlichkeit (Tod) flieht, weshalb das Wovor der Flucht nicht in einem vorübergehenden Etwas angesiedelt ist, sondern in der eigenen Existenz im Ganzen. *Umgreift das Wovor der Flucht die Existenzganzheit, dann muss der Aufenthalt im Wohin des Fluchtgeschehens in der Gesamtheit des Existenzvollzugs andauern*. So vermag jedes achtgegebene Seiende, nicht alle, als Fluchtmittel zu begegnen. Diese Bedingung schließt daher im interexistenziellen Bereich beliebige Mitdaseiende „im Modus der Gleichgültigkeit“⁷ aus, z. B. die Leute auf der Straße. Der gleichgültige Umgang zwischen Mitdaseienden muss außer Acht gelassen werden, einfach weil er unbemerkt als hintergründige, unabhobene Sinndimension des alltäglichen Existenzvollzugs vorkommt. Das Miteinanderbesorgen hilft aber auch nicht, das spezifische Verständnis des Mitdaseienden *als eines solchen* in der Uneigentlichkeit am genauesten zu erfassen, weil die präzise Aufmerksamkeit vorwiegend auf die zusammen besorgte „Sache“ ausgerichtet bleibt. Die Aufmerksamkeitsschwäche ist thematisch nichtssagend und methodisch ungeeignet, wenn die Untersuchung auf den Punkt zusteuert, die angehende Begegnung mit einem verstandenen Mitdaseienden im Rahmen von *SuZ* zu sichten.

Wir müssen über die schon berücksichtigten vier basalen Grundstufen der interexistenziellen Begegnung, die in *SuZ* eher auf die besorgende Alltäglichkeit be-

⁶ *SuZ*, 184.

⁷ *SuZ*, 121.

schränkt bleibt, hinausgehen. Nun, ist ein bestimmtes Mitdaseiendes ausdrücklich in die Aufmerksamkeit eingerückt, dann findet sein Begegnen irgendwie „bei der Arbeit“ oder im „unbesorgte[n], umsichtslose[n] Verweilen“ statt.⁸ Unsere gegenwärtige Untersuchungsstufe zentriert sich weder um eine Gleichgültigkeit noch um ein betreibendes Miteinanderbesorgen. Die Thematisierung muss infolgedessen an das in *SuZ* behandelte „Verweilen“ (befreite Umsicht) als textuelle Basis anknüpfen. Um das *Verständnis* des Mitdaseienden in direkter Fürsorge hervorzuheben, in der unausdrücklich beansprucht wird, das Mitdaseiende *als ein solches* zu verstehen und zu erfahren, muss der paradigmatische Fall des Ich-Du-Verhältnisses in Betracht gezogen werden. Dies besteht in keiner Hinsicht darin, dass „ein Ich und ein Du in ihrer Ich-Du-Beziehung einander rührselig anschauen und sich mit ihren belanglosen Seelennöten unterhalten“;⁹ sondern vielmehr in der geradlinigen Bezogenheit der Aufmerksamkeit auf das *verstandene* Mitdaseiende, sei es während eines intimen oder philosophischen Gesprächs, eines Spaziergangs usw. Das Ich-Du-Verhältnis ist als eine Grunderfahrung deshalb ausgezeichnet, weil in ihm das *Verständnis* des Mitdaseienden eindringlicher aufgeschlossen und zugänglich wird.

Wollen wir das uneigentliche und eigentliche interexistenzielle *Verständnis* und das Phänomen des Ich-Du-Verhältnisses in der Fundamentalontologie Heideggers erreichen, dann kann die „Auszeichnung“ des Ich-Du-Verhältnisses als eine Grunderfahrung keine isolierende Abstraktion dieses Phänomens meinen, und zwar hinsichtlich seiner lebendig alltäglichen Einbettung. Erinnern wir uns daran, dass die ausgezeichneten, exceptionellen Möglichkeiten der Existenz in die Alltäglichkeit einfließen können, weshalb das ausgezeichnete Ich-Du-Verhältnis offensichtlich im Rahmen der Alltäglichkeit stattzufinden vermag. Um den vortheoretisch-alltäglichen Vollzugssinn eines solchen Verhältnisses im Rahmen einer Interpretation über Heideggers Fundamentalontologie offenlegen zu können, muss die sachnahe Einblick in jenes Verhältnisses eine reflexiv-vergegenständlichende Haltung und somit die Anvisierung eines vergegenständlichten und deshalb verstellten „Phänomens“ fernhalten, um der hermeneutisch-phänomenologischen Zugangsmethode und Behandlungsart Heideggers zu entsprechen. Unsere Auslegung des ausgezeichneten Ich-Du-Verhältnisses beschränkt sich darauf, das unausdrückliche *Verständnis*, das sich im vortheoretischen Erleben des ausgezeichneten Ich-Du-Verhältnisses vollzieht, in die philosophische Ausdrücklichkeit zu erheben. Im Lichte dessen vermögen wir das uneigentliche und das eigentliche *Verständnis* des Mitdaseienden im Ich-Du-Verhältnis zu begreifen.

Umgrenzung der Sache: Ein ausgezeichnetes Mitdaseiendes muss in Erwägung gezogen werden. Das macht die Heraushebung von „ein[em] ausgezeichnete[n] Existenzverhältnis“ im vortheoretischen Horizont des Ich-Du-Verhältnisses thematisch notwendig. *Beschränkung der Perspektive:* Von den bunten Möglichkeiten der Interexistenzialität spielt die Liebe bzw. Freundschaft (ab jetzt: *Philia*) im Ich-

⁸ *SuZ*, 120.

⁹ *GA 27*, 147.

Du-Verhältnis eine methodologisch herausragende Rolle. Erstens grenzt sich die *Philia* von der mitmenschlichen Gleichgültigkeit und von einem betonten Miteinanderbesorgen ab. Die vorübergehenden Beziehungen des indifferenten oder betreibenden Miteinanders setzen das Verständnis des Mitdaseienden nicht notwendig als Fluchtmittel voraus. Ein Mitdaseiendes kann erst als „Fluchtmittel“ bezeichnet werden wegen der in ihm sich eigens entlastenden Aufmerksamkeit des eigenen Daseins. Weil in der *Philia* die konzentrierte Aufmerksamkeit emphatisch auf das Mitdaseiende ausgerichtet bleibt, ist sie wohl imstande, das vorontologische Verständnis des faktischen Mitdaseienden als eines solchen am hellsten sichtbar zu machen. Zweitens lässt sich das Verständnis des Mitdaseienden als Fluchtmittel in einer emphatischen Konkretion sehen, in der es dem eigenen Dasein einmal ausdrücklich in seiner Anwesenheit begegnet und es interessiert, und mit dem ein Verhältnis entsteht, das zugleich außerhalb einer funktionalisierenden Zweckmäßigkeit steht. Das un- oder eigentliche Seinsverständnis im Mitsein wird zum vollen Vorschein kommen können, wenn das Dasein sich in einer interexistenziellen Verhaltung vollzieht, in der vorthoretisch-alltäglich vermeint wird, *das verstandene Mitdaseiende als ein solches* zu bewahren. Diese Forderung erfüllt die *Philia*, weil sie von Hause aus nicht in der besorgenden Fürsorge der beschäftigten Mitwelt freigegeben zu sein scheint, sondern in der befreiten Umsicht des „Verweilens“. Im Lichte der umgrenzten Sache und der beschränkten Perspektive wird sich das Fluchtmittelphänomen ausweisen oder verneinen lassen.

Es gilt hier nicht eine kurzsichtige oder eine tiefgreifende „*Phänomenologie der Liebe*“¹⁰ ins Werk zu setzen, sondern lediglich die fundamentalontologische Basis der un- und eigentlichen Modalität eines ausgezeichneten Miteinanderseins hinsichtlich des darin vorausgesetzten vorontologischen *Verständnisses* auf den Begriff zu bringen, wobei nichts über die liebevolle *Verhaltung* präjudiziert wird. Die minimale Voraussetzung mit der die Anvisierung der *Philia* verkoppelt wird, geht davon aus, dass die wesentliche *Philia* nicht besagt, „von der Schwere des Beisichseins ausruhen, indem man sich in ein anderes Wesen flüchtet“,¹¹ da die „Abwendung von sich, nicht bei ‚sich‘ bleiben können [...], mit Liebe nichts zu tun [hat]“.¹² In seiner Aufzählung der scheinbaren Lieben nennt Scheler die „aus ‚Selbstflucht‘ (‚nicht allein sein können‘)“.¹³ Diese Einsicht behält ihr volles Recht, obzwar ihre ausschließliche Begründung aus dem Alleinsein – unbeschadet seiner paradigmatisch veranschaulichenden Kraft – sich nicht mit der vollen Tragweite der Motivation der Selbstflucht deckt, die Heidegger in der Unheimlichkeit

¹⁰ Binswanger, a. a. O., 9.

¹¹ José Ortega y Gasset, Über die Liebe. Gesammelte Werke, über. v. Helma Flessa, Karl August Horst, Ulrich Weber und Helene Weyl (Stuttgart 1996), Band IV, 304. Robert Spaemann, Antinomien der Liebe, in: Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze II (Stuttgart 2011), 10: „Auch das enthusiastischste Gefühl der Liebe kann ein bloßes Mittel zur Steigerung des eigenen Lebensgefühls sein und der Andere ein Mittel, dieses Gefühl zu erleben“.

¹² Scheler, Wesen und Formen, a. a. O., 154.

¹³ Ibid., 163.

des endlichen Da-seins *ontologisch* und nicht umstandsbedingt verwurzelt. Dass in der allgemein bekannten *Philia* keine absichtliche Vermittlung gemäß einem zweckorientierten Plan seitens eines instrumentalisierenden Menschen geschieht, ist keinesfalls zu bestreiten. *Unsere Problematik bezieht sich auf die unabsichtliche Vermittlung aufgrund der seinsvergessenden Flucht vor dem Selbstsein und auf das unausdrücklich uneigentliche Verständnis des Mitdaseinenden als Fluchtmittel.* So kann in einer vorontologischen Ebene und nicht im Bereich des ontisch-intentionalen Willens dem Rechnung getragen werden, was Heidegger über sein Verständnis vom Lieben in seiner Augustinus' Interpretation behauptet: „So darf man nicht Menschen lieben, daß man sie in den eigenen Zweck hineinstellt“.¹⁴ Über die mannigfaltige Unterhaltung und die darin ermöglichte Entlastung behauptet Kant: „Alle diese Mittel aber sollen dazu dienen, den Menschen die Last, die ursprünglich im Leben überhaupt zu liegen scheint, vergessen zu machen“.¹⁵ Diese flüchtende Grundsituation gilt es angesichts des Verständnisses eines Mitdaseinenden in der nicht besorgenden Fürsorge exegetisch freizulegen und systematisch zu entfalten.

Dank dieser thematisch-methodologischen Erwähnungen kann auf unsere *systematisch leitende Absicht* aufmerksam gemacht werden. Es kann sich nicht darum handeln, das Denken Heideggers über das Wesen der interexistenziellen Liebe anhand seiner veröffentlichten Liebesbriefe zu gewinnen, um daraus die Grundbestimmungen des eigentlichen Verständnisses des Mitdaseins in der befreienden Fürsorge zu folgern. Sie präsentieren vermutlich nicht zufällige Äußerungen. Daher sind sie wohl imstande, als Andeutungen hilfreich zu sein. Unbeschadet ihrer stillvollen Qualität sind sie allerdings nicht eine Theoriestütze, weil die Stichhaltigkeit ihrer Äußerungen erst aus dem theoretischen Lehrgehalt der Fundamentalontologie zu erreichen ist – nicht umgekehrt. Ferner läuft eine Berufung auf die Briefe als begründende Belege in die katastrophale Gefahr, in die Nähe der persönlichen Stellungnahme eines Menschen namens Martin hineinzurutschen, und zwar zuungunsten des sachlichen Charakters der Philosophie. Bestrebt wird hier vielmehr streng am Leitfaden der theoretischen Voraussetzungen der Fundamentalontologie, ihre positiven Möglichkeiten aufzurollen, um das eigentliche Verständnis des Mitdaseins und sein fürsorgendes Seinlassen systematisch-phänomenologisch zu begreifen. Erst im Lichte dessen kann über die brieflichen Äußerungen philosophisch entschieden werden.

¹⁴ *GA 60*, 291.

¹⁵ *Immanuel Kant*, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (Hamburg 2000), § 29, 64.

§ 16 Verstellendes Verständnis des Mitdaseienden als Wohin der Flucht

a) Erwartete Geeignetheit des verfügbar „zuhandenen“ Mitdaseienden

Es wurde bereits in extenso dargestellt, inwiefern das uneigentliche Seinsverständnis und die Auslegung des eigenen und fremden Daseins durch die ontologische Rückstrahlung und die Ausgelegtheit des Man-selbst geprägt sind. In der Uneigentlichkeit kann das Mitdaseiende nicht als unheimliches Mitdasein verstanden und ausgelegt werden, sondern nichtdaseinsmäßig. Wenn das *interexistenzielle Verständnis* überhaupt in der Seinsvergessenheit aus dem bedeutsamen Horizont der Bewandnisganzheit (Zuhandenheit) artikuliert wird, so müssen dem direkt fürsorgten Mitdaseienden „Geeignetheiten“ zugewiesen werden. Denn genau genommen kommen der Zuhandenheit keine *Eigenschaften* zu, sondern *Geeignetheiten*.¹⁶ Zweifellos müssten in einer liebevollen bzw. freundschaftlichen Begegnung mit einem Mitdaseienden als einem Du die „unmittelbaren Funktionen und Zwecke verschwinden“.¹⁷ Der Wahrheitsgehalt dieser Einsicht ist im formalen Sinne keineswegs widerlegbar, d. h. ohne Miteinbeziehung der daseinsmäßigen Vollzugsmodalitäten der Un- und Eigentlichkeit. Sind diese freilich in Betracht gezogen, dann entsteht die phänomenal gerechte Bemerkung, dass die Umgangsweise in der Ausgelegtheit des Man-selbst aufgrund des Sichverweisenlassens in der „Welt“ wesentlich maßgebend bleibt. Denn in der Uneigentlichkeit sind *alle* Verhaltungen und Begegnungen im vorausgesetzten Sinnhorizont eines das Dasein versperrenden Seinsverständnisses festgelegt.

Heidegger hat in *SuZ* die neugierige Lebensweise in der „Freizeit“ gediegen behandelt. Wir werden nun die interexistenzielle Problematik des direkt fürsorgten, „ausgezeichneten“ Mitdaseienden in diesen Phänomenzusammenhang miteinbeziehen. Wie im Leitzitat selbst steht, gibt es in der Neugier eine Flucht zum Mitdaseienden. Das konkrete Verständnis des Mitdaseienden als eines solchen wird im eminent aufmerkenden, „ausgezeichneten“ Miteinandersein eines Ich-Du zugänglich, und zwar im Lichte der zeitlich-besorgenden Neugier und ex negativo hinsichtlich der darin latenten Langeweile. Die Grundfrage auf dem Boden von *SuZ* lautet: Wie wird das Mitdaseiende im direkten, nicht betreibenden Miteinandersein verstanden, wenn in der Uneigentlichkeit die Um-zu-Struktur in der freigewordenen Umsicht stillschweigend grundmaßgebend bleibt und das verfallene Dasein auf der Suche nach unter-haltendem Neuen sich befindet?

Die suchende Neugier ist darauf aus, zerstreute Unter-haltung zu suchen. In der freigewordenen Umsicht muss das konkret unter-haltende Seiende als Flucht-

¹⁶ Vgl. dazu *SuZ*, 83.

¹⁷ *Romano Guardini*, *Die Begegnung* (Würzburg 1965), 13.

mittel seinem Sinne nach das eigene Dasein angehen, jenes muss unzweideutig die Aufmerksamkeit auf sich selbst ziehen. Über die interexistenzielle Grundhaltung in der „frei-zeitlichen“ Uneigentlichkeit behauptet Heidegger in unserem Leitzitat, dass „jemand ständig neue Menschen kennenzulernen [sucht]“,¹⁸ und zwar aufgrund der Neugier und der Flucht, die zur Uneigentlichkeit wesentlich gehören. Die Suche nach jemand mag seinen Grund darin finden, dass das Miteinander und besonders ein ausgezeichnetes im Sinne eines Ich-Du-Verhältnisses eine zahlreiche Fülle von Zerstreungsmöglichkeiten in der Uneigentlichkeit enthält, die es als ein Wohin der Flucht sinnvoll machen: Sichttreffen, Begleitung, Gespräch, Gedankeninhalt, Hoffnung, Erinnerung, Aufregung und Vergnügung. Diese exemplarischen Charaktere sind als Inhaltsbestimmungen (Was) für sich genommen keine Anzeige der Uneigentlichkeit (Wie). Ihre uneigentliche Modifikation entspringt der Abkehr vom eigenen Da-sein und schlägt sich existenziell in der Neugier nieder.

Fragen wir zuerst einmal ganz unvoreingenommen: Ist ein ausgezeichnetes Mitdaseiendes als ein Du „suchbar“? Wie wird dabei das interexistenzielle Verständnis vollzogen?

Das flüchtende Dasein wird zur inhaltlichen Zerstreung, hier zu neuen Menschen als ein Wohin der Flucht gedrängt, indem das Fehlen von einer vorfindlichen Beschäftigung die selbstbezügliche Unheimlichkeit zum Vorschein kommen lässt, z. B. in der Langeweile. Die mitlaufende Neugier ist „eine ausgezeichnete Seinstendenz“¹⁹ des uneigentlichen Daseins, die allerdings *explizit* im angeblich nicht mehr besorgenden Umgang zutage tritt. Hiermit geht es dem sich stets vorwegnehmenden Dasein notwendig um ein sich modal-uneigentlich erschließendes Suchen (Wie) eines gehaltlich Gesuchten (Was).²⁰ Die Frage ist, ob das Mitdaseiende „suchbar“ ist, ob es die Suche nach ihm aus sich selbst zulässt oder nicht. Denn jede Suche geht davon aus, dass das Gesuchte irgendwie für die Suche und das Finden zur Verfügung steht. In diesem Sinne muss das in der Neugier gesuchte Mitdaseiende als ein (1) *Verfügbares* vorausgesetzt sein. Andernfalls wäre die Suche nicht sinnvoll, weil grundsätzlich nicht vollziehbar. Die Suche wird zugleich von bestimmten Sinnantizipationen über das Gesuchte geleitet, welche die Kriterien für die Identifizierung seines Findens abgeben. Die jeweilig inhaltlichen Sinnantizipationen und Kriterien entstammen dem orientierenden Man. Denn das neugierige Man-selbst sucht gemäß seiner Ausgelegtheit nur nach dem, was es

¹⁸ GA 20, 383.

¹⁹ SuZ, 346.

²⁰ „Das verfallende Nachhängen offenbart den *Hang* des Daseins, von der Welt, in der es je ist, ‚gelebt‘ zu werden [...] Das ‚Hin-zu‘ des Hanges ist ein Sichziehenlassen von solchem, dem der Hang nachhängt“ (SuZ, 195). Diese Phänomene ähneln dem Leben als der spezifischen Seinsweise des Tieres: Enthemmung und Trieb als das ermöglichende Zusammenspiel des Um-Triebes, von dem das Tier wesensmäßig benommen ist (vgl. GA 29/30, 353). Zu einer Auseinandersetzung zwischen tierischer „Alteration“ (Bestimmung durch das *alter*) und menschlichem Insichberuhen vgl. *José Ortega y Gasset*, *Ensimismamiento y alteración*. Obras Completas (Madrid 1983), Band VII, 83.

schon als verfügbar in seiner Suchbarkeit freigegeben hat. Diese Vorbedingung der Suche in der Neugier schließt das Mitdaseiende im Sinne eines unheimlichen Mitdaseins als ein Gesuchtes notwendig aus. Gewiss beruht die unmittelbare Anwesenheit eines begegnenden Mitdaseienden auf dem existenzialen Mitsein, der Miterschlossenheit und somit dem faktisch-existenziellen Miteinandersein. Das Mitdaseiende wird aber *nicht als Mitdasein* verstanden, weil dieses keine Rolle im „Lebensdrehbuch“ der Man-Ausgelegtheit spielen kann. Im Vollzugsmodus der Uneigentlichkeit wird demzufolge das gesuchte Mitdaseiende als verfügbares und zu erreichendes (2) *Zuhandenes* und in seinem Sein als *Zuhandenheit* miterschlossen, indem das vorontologische Seinsverständnis im Man-selbst aus der „Welt“ gar keine andere Alternative kennt, sofern es die Grundbahnen für die vortheoretische Erfahrbarkeit des Seienden im Ganzen von vornherein nivelliert hat. In Anbetracht der Flucht zum gesuchten Mitdaseienden in der umsichtigen Neugier lässt sich feststellen, dass die existenzial-ontologische *Voraussetzung* der Suchbarkeit eines Mitdaseienden in seinem Verstandnis als verfügbarer *Zuhandenheit* liegt. So viel über die „Suche“, die Heidegger nennt.

Gehen wir über die genannte Suche hinaus und „versetzen“ wir uns in die vortheoretisch erlebte Situation, in der das freundschaftliche bzw. geliebte Mitdaseiende schon gefunden ist. Ist ein direkt fürsorgendes Miteinandersein mit einem Du bereits entstanden, dann muss das darin enthaltene interexistenzielle Verständnis aus seinem vortheoretischen Vollzugssinn untersucht werden. Bezüglich der Seinsweisen in der interexistenziellen Uneigentlichkeit muss die Frage gestellt werden: *Wie ist das Mitdaseiende? Es ist zuhanden.* Was wird vom ausgezeichneten Mitdaseienden implizit erwartet, sofern es einmal gefunden und „da“ zuhanden ist? Die vortheoretische Erwartung bezieht sich nicht auf die faktisch unmöglich zu verneinenden Antizipationen, Vor-Urteile, Vorwegnahmen, die jedem menschlichen Verstehen aufgrund seiner „existenzialen *Vor-Struktur*“²¹ angesichts eines anwesenden Mitdaseienden wesentlich inne ist. Die Erwartung erwächst vielmehr aus dem durch die verabsolutierte Umsicht geprägten vorontologischen Seinsverständnis, welches den uneigentlichen Existenzvollzug in der Neugier kohärent aus der Ausgelegtheit des Man-selbst und den ontologisch rückgestrahlten Geeignetheiten der *Zuhandenheit* artikuliert. *Die vom Mitdaseiende erwartete Geeignetheit besteht darin, den sich tragenlassenden, selbstvergessenden Existenzvollzug des eigenen Daseins in der „Freizeit“ ununterbrochen fortzusetzen, dass entsprechend der sich ohne Unterlass in Gang bringenden Flucht die Durchführbarkeit und Verfestigung der Uneigentlichkeit meint.* Das Mitdaseiende vermag diese implizit erwartete Aufgabe zu befriedigen, indem das Mitdaseiende auf eine zerstreuend-unterhaltende Zuflucht vor der inneren Unruhe des eigenen Da-seins reduziert wird. Die auszufüllende Erwartung in der sich zerstreuenen Neugier geht daher vom jemeinigen Dasein aus und muss das Verständnis über das deshalb verstellte Mitdasein infizieren. Ist das selbstflüchtende Dasein (Mitsein) uneigentlich, dann

²¹ SuZ, 153.

muss es das gesuchte, gefundene und möglicherweise „geliebte“ Mitdaseiende als Fluchtmittel uneigentlich auslegen. Das *Kriterium* der Suche und des Findens eines Mitdaseienden, wohin das uneigentliche Dasein flieht, beruht auf dem optimalen Bestehen seiner „Geeignetheit“ für die Verfestigung der zerstreuen Selbstflucht in die seinsvergessende Uneigentlichkeit. So wird die Fixierung in der vertrauten Geborgenheit der Selbst- als Daseinsvergessenheit *mittels* des vorliegenden Mitdaseienden garantiert.

Ist das wesentliche Motiv der Flucht die latente und konstante selbstbezogene Unheimlichkeit aufgrund der eigenen Endlichkeit, dann verkörpert die interessierende Beschäftigung mit dem Mitdaseienden als Wohin der Flucht die beruhigende Betäubung derselben Unheimlichkeit: Man versucht, sich mit dem Mitdaseienden zu unterhalten. Denn das suchende Existieren eines uneigentlichen Daseins ergreift seine hauptsächlich nicht „besorgenden“ Möglichkeiten hinsichtlich ihrer Geeignetheit, die unausdrücklich erwartete Selbstbetäubung zu erfüllen.²² Die gemeinsame Verstehbarkeit aller Geeignetheiten in der Neugier ist die Konkretisierung der zu erfüllenden Erwartung durch das Erwartete, d. h. zerstreuend-unterhaltende Seins- und Daseinsvergessenheit. Wenn man erwartet, dass das Mitdaseiende auf diese Weise befriedigt, dann wird es unvermeidlich als ein Mittel konzipiert. Denn das Mitdaseiende wird in seinem Sein in Anbetracht dessen freigegeben, was es ausgeben kann und was von ihm gekriegt wird. Vom Mitdaseienden im direkten Ich-Du-Verhältnis wird *wesentlich* und *unausdrücklich* bzw. ohne jegliche böse Absicht verlangt, ein verfügbares Fluchtmittel zu sein, demgemäß das Mitdaseiende in seiner daseinsmäßigen Seinsverfassung nicht willkommen geheißen wird, da eine solche Zulassung die Präsentation seines Da-seins vor Augen stellen würde, die auf das eigene Selbstverständnis unheimlich „rückstrahlen“ könnte. Gerade diese Unheimlichkeit ist aber das Wovor der Flucht, die sich in einem *Weg-von* dem Da-sein, sei es das eigene oder das fremde Dasein, und in einem *Hin-zu* verfügbaren, unterhaltenden Seienden in der befreiten Umsicht der Neugier artikuliert. Die uneigentliche direkte Fürsorge setzt dementsprechend das verstellende Verständnis des Mitdaseienden voraus wegen der selbstbezüglichen Verstelltheit, während für Heidegger die „Liebe dagegen gerade sehend [macht]“.²³ „In der *Liebe* ist Verstehen“;²⁴ sagt Heidegger. Dann gibt es in der uneigentlichen direkten Fürsorge der „Philia“ eben (vorontologisches) Missverstehen.

Obwohl die Uneigentlichkeit und ihre konstitutive Flucht dem flüchtenden Dasein sinngemäß verborgen bleiben müssen, muss das Dasein doch eine vortheoretische Ahnung angesichts des Erwarteten haben. Denn dieses kann gesucht und

²² In *SuZ*, 347 heißt es, dass das neugierige Gewärtigen „nicht mehr uneigentliche Möglichkeiten des Besorgens aus dem Besorgten auf sich zukommen [läßt], es sei denn nur solche für ein ungehaltenes Gegenwärtigen“, gerade weil dieses sich nicht im Endlichkeitshorizont des Da-seins dank der vorlaufenden Entschlossenheit verankert hat. Auf diese Problematik soll im nächsten Paragraphen eingegangen werden.

²³ *GA 20*, 410; vgl. dazu nach der Kehre *GA 6.1*, 45.

²⁴ *GA 58*, 168.

ohne Schwierigkeiten, bzw. ohne den unauffälligen Rhythmus der Alltäglichkeit zu stören, in seiner Verwirklichung identifiziert werden. Im Lichte der Auslegung des Vollzugssinnes des flüchtenden Daseins enthüllt sich das vortheoretisch gehante Erwartete als die *beruhigende* Unterhaltung, dessen Misserfolg die *beunruhigende* Langeweile entstehen lässt.

b) Das „zuhandene“ Mitdaseiende im zeitlich-besorgenden Wirbel der Neuigkeiten

Das uneigentliche Dasein befindet sich ständig im Wirbel des neugierigen Neuen, um seine Selbstvergessenheit unausdrücklich bewahren zu können. Ist das Mitdaseiende in solchem Verständnisrahmen miterschlossen, so ist es unvermeidlich, dass die eigentümliche Leere der Langeweile irgendwann entsteht. Sie verdankt sich nicht primär der unkultivierten Oberflächlichkeit oder geistigen Unfruchtbarkeit des Mitdaseienden in einem direkt fürsorgten Miteinandersein, sondern der vorherigen Seinsentlastung und der daraus folgenden Seinsentwurzelung des eigenen Daseins als Man-selbst, das eine ontologisch bodenlose Leere im eigenen Dasein, das von seinem Selbstsein abgekehrt ist, entstehen lässt. Vor diesem sachlichen Horizont wird die ordinäre und allgemein bekannte Begebenheit verständlich, dass ein ausgezeichnetes Mitdaseiendes eventuell seine Neuigkeit verliert und deswegen dem Anderen bzw. dem eigenen Dasein langweilt, sofern es nicht mehr das zu geben vermag, was von ihm erwartet wird, nämlich effektive Fixierung in der ablenkenden Unterhaltung. Infolgedessen wird das Mitdaseiende ein Anlass für Langeweile sein,²⁵ wenn es diese Aufgabe bzw. seine „Geeignetheit“ nicht adäquat erfüllt. Das kann freilich nur der Fall sein, weil es schon unter dem vortheoretischen Anspruch verzerrt ist, als Fluchtmittel zu fungieren, der aus der Uneigentlichkeit konsequent erwachsen muss. Wegen seiner veräußerlichen Tendenz muss allerdings das Dasein als Man-selbst einem „äußeren“ Seienden die Veranlassung der Leere zusprechen, um eben der selbstbezüglichen Ermöglichung dieser Art Langeweile in der eigenen und zu verkennenden Unheimlichkeit ausweichen zu können. Die mittels des Mitdaseienden zum Schlafen gebrachte Langeweile kann aber irgendwann nochmals entstehen, weil die *existenzial-ontologische* Unheimlichkeit des eigenen Da-seins mit Berufung auf ein *existenziell-ontisches* und zum Veralten vorbestimmtes Fluchtmittel nicht beseitigt werden kann.

Die genannte Veraltung im Rahmen der erwartend-suchenden Gespanntheit nach Neuem wurzelt letztlich in einem bestimmten vortheoretischen Verständnis der Zeitlichkeit des Daseins. Aufgrund der weitreichenden Tragweite der Zeitlichkeitsthematik können wir sie nur partiell erwähnen. Wir beschränken uns demnach auf die „Zeitlichkeit des Verfallens“,²⁶ die in *SuZ* am Leitfaden der Neugier analy-

²⁵ Die mitmenschliche Langeweile hat Heidegger wohl gesehen, obzwar unerörtert gelassen, vgl. dazu *GA* 9, 110; *GA* 16, 579; *GA* 29/30, 124, 172, 235.

²⁶ *SuZ*, 346.

siert wird. Laut Heidegger geschieht die uneigentlich modalisierte Zukunft als ein Gewärtigen,²⁷ das die betreibende Bewegung vom Nächsten zum Übernächsten in einer losgelösten Zerstreung ermöglicht, die für die gespannte Bewegung in der freien Umsicht der Neugier charakteristisch ist.²⁸ Die Grundvoraussetzung dafür ist die zeitliche Bezogenheit auf das begegnete Seiende unter dem Primat seiner Gegenwart oder seiner zu verwirklichenden Gegenwart. Das Jetzt als das tatsächlich vorliegende Ist hat so den Vorrang vor dem Noch-nicht-jetzt(ist) der Zukunft und dem Nicht-mehr-jetzt(ist) der Vergangenheit. In der neugierigen Begegnung mit dem neu gefundenen oder immer noch unter-haltenden Mitdaseienden aus diesem zeitlichen Übergangskontinuum, das die freigewordene Umsicht zeitigt, wird die sich verweisende Suche nach Neuem in einem gegenwärtigen Seienden vorübergehend befriedigt. Der Grund für die Flüchtigkeit der Befriedigung liegt darin, dass das Gewärtigen als zeitlich-zukünftige Grundausrichtung des verfallenen Daseins der Gegenwart „*nachspringt*“²⁹ und ihre eigentümliche unverweilend-zerstreuende Aufenthaltslosigkeit entfesselt. Eine nähere phänomenale Aufweisung ist darin zu sehen, dass die als Zuflucht für die Zerstreung verstandene Neugier im erwartungsmäßigen Horizont unversehens zur Gewöhnung wird, sodass eine neue Neugier für die jedwede Endlichkeit zurückweisende Neugier erforderlich wird. In diesem auf dem zeitlichen Gewärtigen beruhenden Geschehen entsteht die unverweilende Aufenthaltslosigkeit zwischen alten und neuen Mitdaseienden, da „gewärtig des nächsten Neuen es auch schon das Alte vergessen [hat]“.³⁰ Denn das Mitdaseiende wird in der Sprungbahn vom Nächsten zum Übernächsten unentwegt artikuliert, bis seine instabile und vorübergehende Neugier irgendwann verlorengeht. In der Neugier ist daher der beruhigende Halt der Suche flüchtig, sodass man ständig die Verfügbarkeiten vermehren und die Seienden variieren muss, um den Wirbel der Neugierkeiten für die sich darin entlastende Aufmerksamkeit beizubehalten.³¹

²⁷ Das uneigentliche Gewärtigen des sich verstehend-entwerfenden In-Seins, indem „die uneigentliche Zukunft den Charakter des *Gewärtigen* [hat]“ (*SuZ*, 337), soll keineswegs mit der formalen Zeitlichkeit des umsichtigen Besorgens als „das gewärtigend-behaltende Gegenwärtigen“ (*SuZ*, 354) verwechselt werden.

²⁸ Vgl. dazu *SuZ*, 347, 390. Heidegger erkannte schon früh das Grundverhältnis zwischen dem uneigentlichen Zeitverständnis, der Langeweile und der Neugier, vgl. *GA 64*, 120.

²⁹ *SuZ*, 347.

³⁰ *SuZ*, 391. Zum „Verhältnis vom Gewöhnlichen und Ungewöhnlichen“ vgl. *Peter Trawny*, *Martin Heideggers Phänomenologie der Welt* ([Diss.] Freiburg/München 1997), 251.

³¹ Der immanente Übergang auf das Ereignisdenken liegt auf der Hand. Augustinus wusste „um wie Vieles, Unzähliges haben doch die Menschen die Dinge der Augenlust durch allerlei Kunst und Handwerk vermehrt“ (*Confessiones* X 34, 53), weil ein solches Verhalten unserer nächsten Situation als „*deformis*“ (X 27, 38), da „in multa defluximus“ entspricht (X 29, 40; vgl. *SuZ*, 322). Diese Lehre hat Heidegger ausführlich zur Kenntnis genommen (vgl. *GA 60*, 219). Wenn die „Gesetzlichkeit und Logik“ der Seinsgeschichte „die Geschichte der sich steigenden Seinsvergessenheit ist“ (*GA 14*, 62), dann könnte die innere Entfaltungsordnung der Seinsgeschichte aus der Beherrschung, Vermehrung, Sicherung und Verfügbarkeit des Seienden als bestellter Bestand für die unter-haltende Flucht vor dem zu vergessenden Da-sein, Denken und Seyn im Ge-stell verstanden werden.

Angesichts der Neugier ist das erwähnte Zeitgeschehen mit dem Verständnis-horizont des umsichtigen Besorgens und seinen Um-zu-Bezügen verbunden. Sich aus den besorgten Möglichkeiten der „Welt“ verstehend, lässt sich das uneigentliche Dasein als Man-selbst von den Besorgungen „die Weisung für seinen verstehenden Entwurf geben [...] und [ist] so dessen gewärtig, was ihm an Besorgbarem entgegenkommt“.³² Das Besorgbare gewinnt in der freien Umsicht die Gestalt des Neuen, wonach gesucht wird. Weil ein ausgezeichnetes Mitdaseiendes dabei als Zuhandenes verstanden bzw. als undifferenziertes Vorhandenes begriffen wird, kann es die Aufgabe des gewärtigten Neuen privilegiert übernehmen. Denn die gesuchte Neugier kann die Konkretion „des neugierigen Kennenlernenwollens, Bekanntheitsdurstens mit“ dem Mitdaseienden annehmen, wobei es im Bereich dieser Erschließbarkeit „in einem wesentlich umweltlichen *Objekt*charakter“³³ nämlich nichtdaseinsmäßig, miterschlossen sein muss. Im Grunde wird in der neugierigen Sprungbahn nur das spezifisch Besorgte verändert (man sucht z. B. nach einem *neuen* Mitdaseienden), allerdings keineswegs der festgewordene und verabsolutierte Verständnishorizont des umsichtigen Besorgens selbst: „Der Bezug bleibt derselbe, nur der Gehalt ändert sich“.³⁴ Die alltäglich-*modale* Verlorenheit im Besorgen gemäß der ontologischen Rückstrahlung und die freizeitliche Suche nach zerstreuem Neuem haben formal eine gemeinsame Verweisungsstruktur zur Grundlage, die im neugierigen „Verweilen“ mit einem Mitdaseienden als Fluchtmittel konkret erfüllt sein kann, dessen Grundaufgabe darauf beruht, Zertreuungsmöglichkeiten bzw. beruhigende Unterhaltung zu bieten. D. h. sogar in einem ausgezeichneten Miteinandersein mit einem vermeintlichen „Du“ außerhalb der besorgenden Fürsorge geht es in der Uneigentlichkeit um ein Miteinander, „besorgen“, wobei das hier Besorgte das direkt verstandene, „verhandelte“ und missverstandene Mitdaseiende ist. Das uneigentliche Ich-Du-Verhältnis ist deswegen eine *ontologisch* motivierte bloße Zerstreuung, die den Mitmensch als Mitdasein übersehen muss.

Zusammengefasst: Erstens basiert das *Verständnis* eines ausgezeichneten Mitdaseienden auf der zeitbestimmten, seinsverstehenden Sorgestructur und ihrer uneigentlichen Modifikation. Zweitens ist diese *Uneigentlichkeit* in der freigewordenen Umsicht der Neugier auf der Suche nach Neuem, das zur Verfügung für die in der Suche gesuchte Heimlichkeit bzw. „Ruhe“ stehen muss. Drittens ist das gesuchte und schon gefundene *Mitdaseiende* eine sinnvolle Neugier wegen seiner komplexen und doch verkannten daseinsmäßigen Seinsverfassung. Das heißt, dass ein Mitdaseiendes ein Wohin des Fluchtgeschehens und somit ein „zuhandenes“ *Fluchtmittel* sein kann und tatsächlich ist, hängt von seiner Miterschlossenheit gemäß der Man-Ausgelegtheit und aus der ontologischen Rückstrahlung des sich entlastenden Daseins ab, dank deren die uneigentliche Einbettung des Mitda-

³² *Coriando*, Der letzte Gott, a. a. O., 73.

³³ *GA 60*, 227. Objekt ist hier nicht wie in *SuZ* terminologisch als Vorhandenheit im engen Sinne fixiert.

³⁴ *Oudemans*, a. a. O., 91. Vgl. hierzu *GA 9*, 195.

seienden in die Verweisungsganzheit und Zerstreungsmöglichkeiten gelingt. Im Lichte dessen vermögen wir eine Grundeinsicht Heideggers ungetrübt zu begreifen, nämlich dass „den ausgezeichneten Seinsmöglichkeiten des Miteinanderseins so durch Gerede und Neugier von Anfang an der Boden entzogen [ist], dem sie wurzelhaft entspringen sollen“,³⁵ weil in der neugierigen Flucht der Uneigentlichkeit das seinsmäßig ursprüngliche Verständnis des Mitdaseienden *als Mitdasein* stringenter unmöglich ist.

Nach dieser unter-suchenden Interpretation wird das uns orientierende Leitzeitat immanent und systematisch erklärt, indem ein ausgezeichnetes Mitdaseiendes in einer direkt fürsorgenden Begegnung als Fluchtmittel charakterisiert wird. Ist das hier offengelegte Fluchtmittelphänomen, insbesondere das uneigentliche Verständnis von dem Mitdaseienden in direkter Fürsorge eines deshalb ausgezeichneten Miteinanderseins, irgendwie textuell durch *SuZ* zu belegen? Die Grundbefindlichkeit der Angst in *SuZ* vermag diesen Verdacht bis ins Letzte zu beseitigen, weil sie eine entscheidende *Anzeige* dessen birgt, wie das Mitdaseiende im Allgemeinen uneigentlich verstanden wird. Heidegger behauptet, dass „in der Angst das Umweltlich Zuhandene [versinkt], überhaupt das innerweltlich Seiende. Die ‚Welt‘ vermag nichts mehr zu bieten, ebensowenig das Mitdasein Anderer“.³⁶ Denn in der Angst „wird das Dasein frei von den ‚Zufälligkeiten‘ des Unterhaltenwerdens, die sich die geschäftige Neugier primär aus den Weltbegebenheiten verschafft“.³⁷ Was vermag das bestimmte Mitdaseiende, die streng von den neutralen Anderen und ihrer Mitermöglichung der Verfallenheit zu unterscheiden ist, nunmehr nicht zu bieten, das es bisher in der Uneigentlichkeit geboten hat? Die von uns vorgelegte Interpretation schlägt vor: Vergessenheitsmöglichkeiten wegen seines Fluchtmittelcharakters. Wie ist im Gegenzug dazu sein eigentliches Verständnis als Mitdasein ans Licht zu bringen, sodass dieses nicht auf dem Boden einer unangemessenen Seinsweise verstanden und ausgelegt wird?

§ 17 Beleg und Unterbrechung des Fluchtgeschehens im Lichte der Angstanalyse

Heideggers Thematisierung der Angst ist eine grundsätzliche Türangel, wenn wir sie in ihrer ontologischen Reichweite begreifen und nicht im Sinne einer Existenzphilosophie verflachen. Sie erlaubt einen textbegründeten Blick auf das uneigentliche Verständnis des Mitdaseienden und insbesondere auf die ex negativo vorgezeichneten Bedingungen der Modifikation in Richtung auf die Eigentlichkeit. Zwar bildet die Angst als eine Grunderfahrung eine eminente methodologische Funktion im Gedankengang von *SuZ*, sofern in ihr vor allem die ontologi-

³⁵ *GA* 20, 387.

³⁶ *SuZ*, 187.

³⁷ *SuZ*, 310.

sche Rückstrahlung unterbrochen wird. Es wäre allerdings unvollständig, sie auf ein bloß methodologisches Werkzeug zu reduzieren, da sie eben als eine Grunderfahrung des Da-seins doch ein Phänomen ist. Die „existenziale Positivität“³⁸ in existenziell „negativen“ Phänomenen (z. B. Angst) zu sichten, ist dem hermeneutisch-phänomenologischen Vorgehen der Fundamentalontologie charakteristisch. Es gibt einen Primat der destruierenden Negation als Abbauen des Verdeckenden sowohl in methodischer als auch thematischer Hinsicht, weil sowohl die hermeneutisch-phänomenologische Analyse als auch die thematisierte Eigentlichkeit sich „im *Gegenzug* zur verfallenden ontisch-ontologischen Auslegungstendenz“³⁹ bewegen. Der freigebende Durchgang durch eine wegweisende Negativität ist in der Angstanalyse paradigmatisch. In ihr bricht das Angegangenwerden vom vertraut ausgelegten und so ansprechenden Mitdaseienden im uneigentlichen interexistenziellen Verständnis zusammen.

a) Der Rückblick aus der Angst auf das uneigentlich interexistenzielle Verständnis

Die Angstanalyse geht vom Umgang des Daseins als Sein-bei und Mitsein in „seinem verfallenden Aufgehen in der ‚Welt‘“⁴⁰ gemäß der öffentlichen Ausgelegt-heit des Man-selbst aus. Wir haben früher zu begründen versucht, dass das Sein-bei und Mitsein keine Synonyme der Uneigentlichkeit bzw. Verfallenheit sind, weshalb keine weltisolierte Eigentlichkeit postuliert werden kann. Das dritte Wesensglied der einheitlichen Sorgestruktur bzw. das begegnenlassende Sein-bei in einem weiten das strukturelle Mitsein einschließenden Sinne wird in seinem uneigentlichen Vollzugsmodus dank der ihn enthüllenden Angst akribisch zugänglich. Diese stört das uneigentliche Verständnis des Mitdaseienden als Zerstreungsmöglichkeit in der Um-zu-Struktur, weil die Angst die Bedeutsamkeitsstütze des innerweltlichen Seienden und so die ontologische Rückstrahlung blendet. Ist die Bedeutsamkeit der einheitliche Zusammenhang zwischen der kategorial nichtdaseinsmäßigen Um-zu-Bestimmung (Bewandnis) der Zuhandenheit und dem existenzial daseinsmäßigen Umwillen, dann wird in der Angst das Umwillen akzentuiert. In ihr „[hat] die Welt den Charakter völliger Unbedeutsamkeit“⁴¹ aufgrund dessen die Selbstauss-

³⁸ *SuZ*, 138. Zu einem Vergleich zwischen fundamentalontologischer und seinsgeschichtlicher Auffassung der Grundstimmung vgl. *Coriando*, Affektenlehre, a. a. O., 147.

³⁹ *SuZ*, 311; vgl. auch *GA 19*, 98; *GA 58*, 240; *GA 61*, 153; *GA 62*, 360, 362; *GA 63*, 109.

⁴⁰ *SuZ*, 189.

⁴¹ *SuZ*, 186. Beachten wir den Kontext: In diesem Zitat meint „Welt“ das Wobei des umsichtig-besorgenden Umgangs. Die Unbedeutsamkeit bezieht sich auf die „Welt“ als das Innerweltliche in seiner Zuhandenheit und nicht auf die Welt (Worin) als Weltlichkeit und Bedeutsamkeit. In der Angst wird gerade die Welt bzw. die Weltlichkeit/Bedeutsamkeit des In-der-Welt-seins als Bedingung der bedeutsamen Entdeckung des bewandnisbestimmten Innerweltlichen phänomenal und phänomenologisch eröffnet. Zu einer aufschlussreichen Erörterung von einigen Fehldeutungen in der Heidegger-Rezeption bezüglich der „Unbedeutsamkeit“ der Welt vgl. *Kalariparambil*, a. a. O., 260.

legung nicht mehr aus dem ontologisch rückgestrahlten Um-zu geschehen kann. Weil die Angst die „Hinfälligkeit“ des im Um-zu verstandenen Mitdaseienden in seiner Aufgabe als Fluchtmittel ans Licht bringt, da sie die befindliche Unterbrechung vom „Verfallen als Flucht“⁴² durchsetzt, ist in ihr die „verdeckende und blinde Zuflucht zu den zum bloßen Schutzschild reduzierten Dingen und Mitmenschen“⁴³ ertappt, wie Coriando scharf und prägnant ausdrückt. Hierin kann deshalb *das Mitdaseiende sich nicht mehr als Fluchtmittel anbieten, weil es nicht in der Weise einer innerweltlich „bedeutsamen“ Möglichkeit gemäß der Um-zu-Struktur miterschlossen werden kann.*

Wenn die hermeneutisch-phänomenologische *Thematisierung* Heideggers darin besteht, das unausdrückliche Seinsverständnis schrittweise ausdrücklich zu machen, dann müssen die Vor-Strukturen des *Verstehens* in sich die Möglichkeit einer philosophisch-„apophantischen“ *Auslegung* gewährleisten, die sich theoretisch „außerhalb“ der Bedeutsamkeit (Weltlichkeit) als Ermöglichung der Innerweltlichkeit (Zuhandenheit) situiert. Andernfalls gäbe es keine haltbare Ausgangsbasis für die gesicherte Erfassbarkeit der bedeutsamen Zuhandenheit *und* der anderen Seinsweisen aus dem übergreifenden Sinn von Sein überhaupt (Zeit). Demnach können Sinn und Bedeutsamkeit der Welt nicht zusammenfallen, da ersterer viel umfassender ist. Ziehen wir zwei Gründe in Betracht. Erstens fundiert der *Sinn* die Verständlichkeit von Etwas-als-Etwas überhaupt, d. h. zeigt sich in der Angst das innerweltliche Seiende nicht mehr aus der Verweisungsganzheit der *Bedeutsamkeit*, ist es allerdings immer noch *als* bedeutungsloses Seiendes verständlich bzw. zugänglich, dann ist die Deckungsgleichheit von Sinn und Bedeutsamkeit schlechterdings unhaltbar. In der „*Unbedeutsamkeit* des Innerweltlichen“⁴⁴ zeigen sie sich immer noch da als irgendwie Seiendes aber in einer Bedeutungslosigkeit. Zweitens würden ohne Sinn die „gefühlte“ Angst, der „verstandene“ Tod und der redehaft-artikulierte „gehörte“ Gewissensruf unverständlich bleiben. Dies ist allerdings keineswegs der Fall: weder im vorontologisch-vortheoretischen noch im philosophischen Sinne. Denn in der Angst bricht nicht der Sinn überhaupt als Verständlichkeitshorizont eines jeden Verstehens und Verstandenen aus Sein und Zeit zusammen, sondern ausschließlich die uneigentliche Verständigkeit, die in der Unterlassung des Umwillens und in der Verabsolutierung der Bewandnisbezüge besteht. Die befindliche Suspendierung dieser *Verabsolutierung* macht gerade den Weg für das *Verständnis* des Umwillens frei – und dies setzt Sinn voraus.⁴⁵

⁴² *StZ*, 189.

⁴³ *Coriando*, Affektenlehre, a. a. O., 140. *Duarte*, a. a. O., 79: „La angustia singulariza en la medida en que rompe la capa protectora de la identidad mundana del *Dasein*, por medio de la cual se determina en la interpretación pública quién soy y cómo debo comportarme [...] con los otros“.

⁴⁴ *StZ*, 187.

⁴⁵ Vgl. dazu z. B. *Rubio*, a. a. O., 90, 102, 112, der die Welt (Weltlichkeit bzw. Bedeutsamkeit) als Bedingung des Sinnes überhaupt und der Verstehbarkeit überhaupt missdeutet.

In der Verständigkeit ist das *Mitdaseiende* mitursprünglich eingeschlossen, weil es zunächst aus dem Um-zu der Bewandnisganzheit uneigentlich als Zuhandenheit verstanden wird. In der privativen Unbedeutsamkeit der Angst findet also auch eine befindlich veranlasste Modifikation der Mitterschlossenheit des *Mitdaseienden* statt. Der Grund dafür liegt darin, dass die modifikationseröffnende Angst die nächste Vertrautheit des aus der kategorialen Verwiesenheit geprägten, sich tragenlassenden Seinsverständnisses stört, aus dem die Mitterschlossenheit des *Mitdaseienden* uneigentlich bestimmt ist. So „[bricht] die alltägliche Vertrautheit in sich zusammen“.⁴⁶ Im Zusammenbruch unterbricht die Angst die selbstverständliche Fluchtbewegung im Sich-tragen-lassen von den Bewandnisbezügen des verfallenden Aufgehens in der „Welt“. Die neugierige Zerstreung wird auch in der Hinfälligkeit der Bewandnisbezüge, in denen der Verständnishorizont der freigewordenen Umsicht (Neugier) verwurzelt ist, verunmöglicht. Ein nicht bedeutsames *Mitdaseiendes* erregt, sofern die Bewandnisganzheit bzw. die bestimmende Bedeutsamkeitsgrundlage seines uneigentlichen Verständnisses hinfällig ist, kein Interesse. Ein unbedeutsam gewordenes *Mitdaseiendes* kann nicht als Wohin der Flucht in der neugierigen Zerstreung fungieren, weil es nicht die zu entflammende Aufmerksamkeit auf sich zieht. Die Unbedeutsamkeit des sich im unterbrochenen Um-zu-Rahmen entgleitenden *Mitdaseienden* legt die Möglichkeit frei, um mit ihm umzugehen und ihm gegenüber sich verhalten zu können, ohne dabei das *Mitdaseiende* gemäß den leitenden Geeignetheiten-für der Zuhandenheit *aus der ontologischen Rückstrahlung* zu verstehen.

Die genannte Unterbrechung des um-zu-artigen Seienden bietet kein Sichverweisenlassen durch die strukturelle Verwiesenheit im umsichtigen Umgang und keine Zerstreungsmöglichkeiten in der freigewordenen Umsicht mehr an, in der das Dasein „besorgend *seiner gewärtig aus dem* [ist], *was das Besorgte ergibt oder versagt*“.⁴⁷ Aufgrund der Unbedeutsamkeit findet die Unterbrechung des verlorenen Mitgenommenseins von der „Welt“ und den „Anderen“ statt. Die Unterbrechung geschieht sowohl in Richtung auf die ontologisch-kategoriale Bestimmung der Zuhandenheit in ihrer Verweisungsganzheit, als auch bezüglich der öffentlichen Ausgelegtheit des nivellierenden Man, das dafür vor-sorgt, was und wie in jener zu besorgen ist. Die Orientierungsaufgabe der öffentlichen Man-Ausgelegtheit in ihrer Vorzeichnung geht unvermeidlich verloren, weil das von ihr freigegebene zu Besorgende nicht mehr in der Um-zu-Verwiesenheit artikuliert werden kann, weshalb die Selbstverständlichkeit des sich entlastenden Dahinlebens des Man-selbst und das unmittelbare Sichtragenlassen zwischen den vorgezeichneten Möglichkeiten verunmöglicht wird. In Absehung der nächstliegenden *Möglichkeiten* kann sich daher das Dasein mit seinem eigenen Sein als zu-sein-habendem *Möglich-*

⁴⁶ *SuZ*, 189. Die Unterbrechung im Zusammenbruch kann sowohl die inhaltliche als auch die modale Alltäglichkeit betreffen, weil die Unterbrechung wesentlich auf dem vollzugsmodalisierenden Umstand beruht, ob die Angst angenommen wird, oder ob sie stattdessen im Sinne der Furcht vergegenständlicht und verzerrt wird, wobei man sich von ihr abkehrt.

⁴⁷ *SuZ*, 337.

sein befindlich auseinandersetzen, das die *daseinsmäßige* Unheimlichkeit des in der Uneigentlichkeit verhüllten jemeinig-existierenden Umwillens zum Vorschein kommen lässt.

„Die verfallende Flucht *in* das Zuhause der Öffentlichkeit ist Flucht *vor* dem Unzu Hause, das heißt der Unheimlichkeit, die im Dasein als geworfenen, ihm selbst in seinem Sein überantworteten In-der-Welt-sein liegt“.⁴⁸ Die im Da-sein innewohnende Unheimlichkeit als motivierendes Wovor der Flucht in die seinsvergessende Uneigentlichkeit fasst in sich sowohl das *spezifische* Wovor als auch das Worum der Angst um. Das *Wovor* bringt primär den Tatbestand des „Dass es ist“ des Da-seins zum Ausdruck. Es bezieht sich vorzüglich auf das unhintergehbare Faktum, dass das Da-sein in der aufgeschlossenen Erschlossenheit seines seinsverstehenden In-der-Welt-seins schon faktisch existiert (Geworfenheit). Das *Worum* legt vervollständigend die Betonung auf das vom eben erwähnten Wovor untrennbaren Faktum, dass das Da-sein „zu sein hat“ im sich vollziehenden In-der-Welt-sein-können aus seinem apriorischen Umwillen-seiner bzw. Es-geht-meinem-eigenen-Sein-um, sofern es sich ständig in Möglichkeiten entwirft, um sein zu können (Entwurf). Die sachliche Gleichsetzung des Wovor mit dem Worum und die phänomenologische Differenzierung beider aus einer jeweils anderen Perspektive im Lichte der Sorgeverfassung grenzt eine Grundbefindlichkeit von einer geläufigen Befindlichkeit ab. In der Furchtanalyse, die den nicht zu unterschätzenden Anspruch erhebt, „die Struktur der Befindlichkeit überhaupt“⁴⁹ hermeneutisch-phänomenologisch zu enthüllen, wird zwischen dem Wovor als innerweltlichem Seienden und dem Worum als eigenem In-der-Welt-sein unterschieden. Die Furcht wird sachkontextuell als „uneigentliche Befindlichkeit“⁵⁰ nur im Gegenzug zur Angst genannt. Denn wird das Motiv der sich aufdrängenden Angst nicht als die „Unheimlichkeit der geworfenen Vereinzelung“⁵¹ zugelassen und kehrt sich das Dasein von dem in der Angst sich meldenden „Nichts“ (von Innerweltlichen) ab, es unausdrücklich als dieses oder jenes Innerweltliches vergegenständlichend, dann ist es wohl sinnvoll, dass Heidegger behauptet: „Furcht ist an die ‚Welt‘ verfallene,

⁴⁸ SuZ, 189. Weil die Angst zur Befindlichkeit/Geworfenheit und zur Gewesenheit gehört, ist das Faktum des „Dass es ist“ betont. Die abgeschwächte Rolle des Verstehens/Entwurfs erhält wieder ihr Recht auf Gleichursprünglichkeit im Zusammenhang des existenzialen Todes und der Rede im Gewissensphänomen. Der Gewissensruf ist doch „ein Modus der *Rede*“ (SuZ, 269), aber das Entscheidende liegt darin, dass er „etwas zu verstehen gibt“ (SuZ, 270), wobei das „Anrufverstehen [...] als vorlaufende Entschlossenheit“ (SuZ, 317) bzw. als Übernahme des Seins-zum-Tode zu erfassen ist. So wie *Rede und Verstehen* im Anrufverstehen integriert werden, so werden *Rede und Befindlichkeit* in der „*Gewissensangst*“ (SuZ, 296) und *Befindlichkeit und Verstehen* in der „Angst vor dem Tode“ (SuZ, 251) zusammengebracht. Diese sachliche Gleichursprünglichkeit zeigt sich in der Definition des geworfen-entwerfenden Rufes (SuZ, 287).

⁴⁹ SuZ, 140.

⁵⁰ SuZ, 341.

⁵¹ SuZ, 280.

uneigentliche und ihr selbst als solche verborgene Angst“.⁵² Wichtig ist aber für uns bezüglich der alltäglich vertrauten Furcht zu merken, dass Wovor und Worum nicht miteinander übereinstimmen. Man kann z. B. vor einer sich nähernden Schlange als Furchtkorrelat fliehen. Hingegen ist in der Angst eine solche spezifische Abkehr vor einem Innerweltlichen nicht vollziehbar, weil das unheimlich Erschlossene (Wovor) sich als das Erschließen selbst (Worum) erweist, weshalb die Unheimlichkeit dem erschlossen-erschließenden Da-sein aus ihm selbst her auf ihn zu trifft – *in der Angst erschließt sich das Erschlossenheitsgeschehen selbst*, in das das Dasein geworfen ist und dem es überantwortet ist. Die Nähe der Angst, angesichts derer es kein Entrinnen gibt, be-engt, weil sie das Da-sein selbst ist, und zwar hinsichtlich seiner sorgetragenden Erschlossenheit.

Das „Korrelat“ der Angst ist das (endliche) Da-sein, das das Motiv der Flucht ist. D. h., die Flucht wird als das vorausgesetzt, was die Angst unterbrechen kann. Die Flucht muss aber als ständig begleitende Unterströmung befindlich erfahren werden, denn nur sofern das Dasein „vor es selbst gebracht ist, *kann es vor ihm fliehen*“.⁵³ Die sichere Vertrautheit des betreibenden Umgangs im Modus der Flucht versucht zu verhüllen, dass die plötzliche Entstehung der Unheimlichkeit jederzeit in der Angst möglich ist, weil diese aus der Sorgestruktur selbst veranlasst wird, nämlich wegen des angehenden Angewiesenseins des offenständigen Daseins auf sein bereits geworfenes und sich entwerfendes Selbst. Darum geht es ihm, obwohl es das Überantwortetsein an das geworfene und zutragende Zu-sein-haben unausdrücklich durch die verfügbaren und im Man-selbst vorgezeichneten Möglichkeiten verzichtet. Die selbstreferierte Ursprungsverwurzelung der aus dem Da-sein selbst her rührenden Unheimlichkeit in der Angst, die den freien Spielraum für den Wissensruf stimmungsmäßig darstellt, erklärt einen wichtigen interexistenziellen Tatbestand. Erstens, die „Abwesenheit des Lichtes oder der anderen“ erleichtert und lädt das Auftreten der Angst ein, ohne sie zu *verursachen*.⁵⁴ Im Kontrast dazu ergibt sich, dass die selbstbetäubende Anwesenheit eines Mitdaseienden ontologisch beruhigend und effektiv ist, um die mögliche Angst niederzuhalten. Zweitens ist es unmöglich, dass die aus der Sorge des Einzelnen aufkommende Unheimlichkeit und ihre Zulassung oder Abkehr von einem Mitdaseienden abhängt – dieses kann sie vielleicht *motivieren*, nicht aber strukturell-ursächlich *vertreten*. Mit der Selbstbindung des strukturellen Unheimlichkeitsursprungs in der eigenen Sorgeverfassung entgeht Heidegger einer doppelten Schwierigkeit: 1. Einem Regress, weil sich sofort die Frage entfesseln müsste, woher und wie denn das schon eigentliche Mitdaseiende seine Eigentlichkeit gewonnen hat; 2. dem Widerspruch eines von außen kommenden Aufrufes zur Selbstübernahme, z. B. „sei eigentlich“. Betrachten wir diese entscheidende ängstliche Selbstbezüglichkeit.

⁵² *SuZ*, 189.

⁵³ *SuZ*, 184.

⁵⁴ *GA 64*, 42. So versteht sich die spätere drastischere Kontextunabhängigkeit, vgl. *GA 20*, 400; *SuZ*, 189.

„Das *Sich-nicht-melden* der Welt ist die Bedingung der Möglichkeit des Nicht-heraustretens des Zuhandenen aus seiner Unauffälligkeit“.⁵⁵ Das Sich-melden der Welt in der Angst unterminiert die Möglichkeit der einseitigen Bestimmbarkeit des Daseinsvollzugs aus der Bewandtnisganzheit, weil nun das Dasein mit der Welt als dem „Worin“ seines In-der-Welt-seins zu tun hat, worum es ihm geht. *Damit versagen sich die ontologische Rückstrahlung und so das uneigentliche Seinsverständnis, die sich aus der Seinsbestimmung der Zuhandenheit in der bedeutsamen „Welt“ etablieren.* In der Angst gibt es infolgedessen eine selbstbezügliche Auseinandersetzung mit der (eigenen) geworfen-entwerfenden Erschlossenheit von Welt als „Nichts“⁵⁶ von Innerweltlichem und nicht mit Diesem oder Jenem, sei es ein Mitdaseiendes. Die Angst erschließt das eigene Da-sein in einer Rückführung aus den geworfenen und zu entwerfenden Möglichkeiten her – in denen es sich uneigentlich verloren hat – auf das aus und in ihnen sich vollziehende Möglichsein (Umwillen-seiner) hin, ohne sich auf das entlastende Mitdaseiende entwerfen zu können, um fliehend in der Uneigentlichkeit zu verbleiben. Die selbstanzeigende Rückführung in der Angst steht deutlich da, weil es eine „*existenziale Selbigkeit des Erschließens mit dem Erschlossenen*“⁵⁷ gibt. Das Erschließen geschieht „normalerweise“ so, dass es auf das von ihm verschiedene Erschlossene und Entdeckte stößt, z. B. ein Mitdaseiendes. Das Erschlossene weist sich in der Angst freilich als das erschließende Dasein selbst aus – das Erschlossene deckt sich mit dem Erschließen. In ihr ist kein Rekurs auf ein rettendes Manöver vollziehbar, sofern das Erschlossene das Erschließen ist (Perspektive nach „innen“) und der Sinnbezugsrahmen des Um-zu für den vertrauten Aufenthalt mit dem Mitdaseienden als Zuhandenem ausgeblendet ist (Perspektive nach „außen“). Daher ist die Verständlichkeit der Flucht zum unterhaltenden Mitdaseienden von Grund aus gestört. Denn in der Angst ist das Mitdaseiende als Zuhandenes im Rahmen seiner vorontologisch uneigentlichen Verständigkeit aus der Verweisungsganzheit hinfällig.

Die unsere Berücksichtigung der Angst fordernde Frage lautete: Was können die uneigentlich verstandenen Mitdaseienden nicht mehr *bieten*, in Bezug worauf werden sie *hinfällig*? Sie können keine Zerstreuungsmöglichkeiten mehr bieten, weil sie für den vertrauten und gesicherten Aufenthalt in der befreiten Umsicht der Neugier, in der die Um-zu-Struktur sinngebend ist, hinfällig werden. „Wir beziehen uns also nicht auf den Bewandtniszusammenhang, in dem das Du alltäglich für uns steht“.⁵⁸ So haben die Mitdaseienden auch in einem eminenten, direkt etablierten Miteinandersein nichts mehr zu bieten, nämlich ein Worauf des eigenen

⁵⁵ *SuZ*, 75. Zur Weltproblematik im Lichte der ontologischen Differenz vgl. von Herrmann, *Subjekt und Dasein*, a. a. O., 54; Brandner, a. a. O., 199.

⁵⁶ *SuZ*, 187.

⁵⁷ *SuZ*, 188.

⁵⁸ *Detlev von Uslar*, *Vom Wesen der Begegnung im Hinblick auf die Unterscheidung von Selbstsein und Sein selbst bei Heidegger*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Band 13, H. 1 (1959), 85–101, hier 92. Er versteht hier „alltäglich“ im modalen Sinne als Uneigentlichkeit.

Sichverweisenlassens, weil die Angst den Bruch der Verweisungsganzheit mit sich bringt. Die Angst als *eine* Grundbefindlichkeit ist deshalb imstande, die Selbstvergessenheit mittels des Mitdaseienden wegen seiner bedeutsamen Geeignetheit für zu unterbrechen, sei es in der eher besorgenden Mitwelt oder in der zerstreuenen Freizeit. Die Angst macht das geeignete Feld frei, um den Umschlag in die inter-existenzielle Eigentlichkeit zu ermöglichen, in der Dasein „auf die besorgende Fürsorge primär ungestützt“⁵⁹ bleibt, weil das Mitdaseiende eben nicht als stützendes Fluchtmittel begegnen kann, da sein nivelliert-ausgelegtes Sein nicht als zuhandene Vergessenheitsmöglichkeit für die Selbstverdeckung fungieren kann. Sich uneigentlich „an die Dinge und Menschen verloren“⁶⁰ zu haben ist eine Bedingung der hier verteidigten Interpretation, gemäß der die Mitdaseienden in der Tat ein zerstreues Fluchtmittel für die Selbst- und Seinsvergessenheit sein können. Nicht nur weil die „Anderen“ aufgrund der apriorischen Fremdbezogenheit des Daseins die öffentliche Ausgelegtheit des Man-selbst mitermöglichlichen, sondern auch, weil diese Verlorenheit vor allem einen Fingerzeig daraufhin gibt, wie ex negativo die Mitdaseienden *eigentlich* verstanden werden können.

b) Der Vorblick aus der Angst auf ihre nicht solipsistische Vereinzelung

Bekanntlich gehört zu jeder Befindlichkeit die Erschließungsaufgabe des Daseins in seiner Offenständigkeit: Wir sind „da“ immer gestimmt, sei es beim Studium oder auf dem Bett. Die Angewiesenheit auf diese immer gestimmte Erschlossenheit kann aber privativ oder positiv konkretisiert werden, als uneigentlich-existenzielle Verschließung dieser Erschlossenheit oder als eigentlich-existenzielle Erschließung derselben. Warum wird die Angst in *SuZ* bevorzugt? „Allein in der Angst liegt die Möglichkeit eines ausgezeichneten Erschließens, weil sie vereinzelt. Diese Vereinzelung holt das Dasein aus seinem Verfallen zurück und macht ihm Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit als Möglichkeiten seines Seins offenbar“.⁶¹ Gewiss nur als Möglichkeiten, weil es dem Dasein überlassen bleibt, ob es die sich aufdrängende Angst zulässt und in dem von ihr eröffneten Bereich sich darin *vollzugshaft* hineinstellend in seiner *Eigentlichkeit* übernimmt oder nicht. Die Angsterfahrung bezieht sich nachdrücklich auf die vorontologische Erschlossenheit des Da-seins, die jeder kenntnisnehmenden und reflexiven Intentionalität vorangeht, weil die Befindlichkeit erst den offenen Spielraum für jegliche Intentionalität stimmungsmäßig eröffnet, indem sie die Erschlossenheit des Da-seins

⁵⁹ *SuZ*, 266.

⁶⁰ *GA 24*, 228. In der Angst verschiebt sich die Akzentuierung in Richtung auf die erschließende Erschlossenheit dank der Schwächung des entdeckenden dritten Moments der Sorgestruktur (Sein-bei, Mitsein), und zwar aufgrund der Bedeutungslosigkeit der *uneigentlich* entdeckten und miterschlossenen Seienden.

⁶¹ *SuZ*, 190.

mitausmacht. Daraus erklärt sich, dass „die Stimmung in der Weise der Hinkehr und Abkehr vom eigenen Dasein [erschließt]“,⁶² weshalb es nicht um ihre thematische Kenntnisnahme geht, sondern um das Aufgehenlassen ihres her-aus-gelassenen Einfallens, das *zugleich* ihre vollzughafte Übernahme bedeutet. Aus der Gleichursprünglichkeit von Zulassung und Übernahme verbinden sich zwei sich auf den ersten Blick gegenseitig ausschließende Thesen Heideggers. 1. Un- und Eigentlichkeit erschließend, bringt die Angst „nur in die Stimmung eines *möglichen* Entschlusses“. 2. Weil ihre Zulassung freilich im Grunde ihre Übernahme bereits impliziert, indem sie nicht als Furcht vor einem „Gegenstand“ umgewandelt wurde, „[kann] eigentlich aber die Angst nur aufsteigen in einem entschlossenen Dasein“,⁶³ das ihr Heraufkommen nicht sofort abwehrt, indem es sich weiter zu zerstreuen versucht.

Das Dasein wird zu sich zurückgeworfen im stimmungsmäßigen Abblenden der betäubenden Funktion der Verlorenheit in den Mitdaseienden als Fluchmitteln, weil den Verständnishorizont der Bewandnisanzheit (Um-zu-Verweisungsstruktur), aus dem sie uneigentlich miterschlossen sind, hinfällig wird, weshalb die unbedeutend gewordenen Mitdaseienden keine Möglichkeit für die Selbstvergessenheit des Man-selbst zu bieten vermögen. In dieser rückkehrenden Bewegung auf das eigene Selbst hin tritt die mögliche *Vereinzelnung* ein, die im existenziell daseinsmäßigen Sinne zu begreifen ist. Es ist keine Vereinzelnung im „geographischen“ oder solipsistischen Sinne eines mitseinlosen Ich oder einer weltlosen Person.⁶⁴ Die Vereinzelnung betrifft die *existenziell-modale* Ebene der absolut nicht übertragbaren Existenzaufgabe (das eigenste Seinkönnen), nämlich, dass das Dasein ist (Geworfenheit) und zu sein hat (Entwurf). „Dasein und nur es qua Dasein soll sich (das Dasein) wählen [...] Im Sichselbstwählen des Daseins wählt das Dasein eigentlich gerade sein Mitsein mit Anderen“. ⁶⁵ Es gibt demzufolge keinen „Konflikt“⁶⁶ mit dem existenzial-apriorischen Mitsein, das eine Grundbestimmung *schlechthin* ist. Im Lichte der modalen Vereinzelnung behauptet Heidegger, dass das Mitdaseiende in der Angst nichts mehr anzubieten vermag, weil „jedes Mitsein mit Anderen versagt, wenn es um das eigenste Seinkönnen geht“, ⁶⁷ d. h. niemand kann für das eigene Dasein die *Selbstaufgabe* übernehmen, weil niemand für es existie-

⁶² *SuZ*, 340.

⁶³ *SuZ*, 344. Dasselbe betrifft den Gewissensruf im lakonischen Satz: „Vom Ruf getroffen wird, wer zurückgeholt sein will“ (*SuZ*, 271).

⁶⁴ Vgl. dazu *GA* 24, 394, 408, 420; *GA* 26, 239, 242, 245; *GA* 27, 324, 334. Das besagt auch keine „weltflüchtige Abgeschiedenheit“, ebenso wenig wie eine „Weltabwesenheit“, „eine Abwesenheit des innerweltlichen Vorhandenen“ (*SuZ*, 310, 187, 343), oder eine „Weltflucht“ „(sowenig wie Verfallen als Verweltlichung)“ (*GA* 64, 57; *GA* 62, 361), sondern eine ent-täuschende Weise des Weltverhältnisses. Dagegen hat z. B. Theunissen (*Der Andere*, a. a. O., 181) das Phänomen im Sinne eines Solipsismus völlig missverstanden: „In seinem *Eigensten* ist das eigentliche Selbst nicht weniger einsam als das transzendente ego“.

⁶⁵ *GA* 26, 245.

⁶⁶ *Tömmel*, „Wie bereit ich’s, daß Du wohnst im Wesen?“, a. a. O., 336.

⁶⁷ *SuZ*, 263.

ren kann. Jene leicht irreführende Behauptung Heideggers hat einen phänomenal wohlbegründeten Sinn angesichts des uneigentlichen Daseinsvollzugs, weil man sich in der Uneigentlichkeit vorherig an die „Menschen verloren“ hat und unausdrücklich sie in Anspruch für die eigene Entlastung genommen hat. Aus der Vereinzelung wird hingegen erst die Möglichkeit frei, das uneigentlich verstandene Mitdaseiende nicht mehr im verunstaltenden Rahmen der Unterhaltung für die Verfestigung der Flucht zu artikulieren. Die zugelassene Angst erlaubt deshalb die befindliche Unterbrechung des Fluchtgeschehens und die modale, nicht „geographische“ Vereinzelung, aus denen der Vorblick in das eigentliche Verständnis des Mitdaseienden vorgezeichnet ist.

Wir wissen schon, dass das „Korrelat“ der Angst sich als das eigenste bzw. eigentliche Seinkönnen des geworfenen Da-seins bekundet, nämlich „daß es ist und als das Seiende, das es ist, seinkönnend zu sein hat“. Die Sorgeverfassung ist ferner durch eine dreifache Endlichkeit konstituiert. Diese konstitutive Endlichkeit des Da-seins muss demnach in Bezug zum „Korrelat“ der Angst gesetzt werden. Die vereinheitlichende Bezeichnung der „Todesangst“⁶⁸ hebt das selbstbezügliche Angstkorrelat am genauesten hervor, nämlich das endliche Da-sein, das seinem existenzialen Tode als immanentem Konstitutivum seiner Sorgeverfassung ausgesetzt ist. Die Todesangst vermag das Dasein in seine eigenste Aufgabe stimungsmäßig hineinzustellen: Dass es ist, zu sein hat und, so seiend, *nicht mehr da sein kann*.

c) Ontologische Dimension der Todesangst: Erschlossenheit und Ver-schlossenheit

Die Todesangst als Angst vor dem Tode steht in keinem sachlichen Widerspruch zu der obigen Erwähnung, der gemäß das Wovor bzw. Worum der Angst das geworfene und sich entwerfende In-der-Welt-sein ist, sondern vielmehr vertieft sie den gründlichen Sinn der Unheimlichkeit unter Miteinbeziehung der immanenten Endlichkeit des Da-seins, weil es sich letztlich um „Angst vor dem Tode“⁶⁹ handelt. Die Angst bezieht sich auf das „Nichts“ (Betonung des Seins) und auf die „Nichtigkeit“ (Betonung des Da-seins),⁷⁰ aus derer Zusammengehörigkeit das „Nicht-mehr-dasein-können“⁷¹ des Daseins ex negativo gebildet wird. Denn dieses

⁶⁸ GA 20, 403.

⁶⁹ SuZ, 251.

⁷⁰ SuZ, 308. „Der eigentümliche Daß-Charakter ist für die Forschung am konkretesten zugänglich aus seinem spezifischen *Nicht*, das wir ansprechen als *Tod*“ (GA 62, 181).

⁷¹ Die wesensmäßige Verschlossenheit (Nichts des Seins; Nichtigkeit/Tod des Da-seins; ab jetzt Ver-schlossenheit) muss von der existenziellen Verschlossenheit in der Uneigentlichkeit, in der „wir nicht offen – verschlossen“ sind (GA 80.1, 274), unterschieden werden. Diese Unterscheidung lässt sich aus dem Text sachlich herauslesen, vgl. SuZ, 184, 308, 311, 340 (Verschlossenheit), 308 (Ver-schlossenheit).

existiert zwar in der aufgeschlossenen Erschlossenheit des Seins, ist in dieser aber der Ver-schlossenheit des Seins (Nichts) und der daseinsmäßigen Entsprechung im Tode (Nichtigkeit) ausgesetzt. Die Besonderheit der vereinzeln Angst vor heiteren Grundbefindlichkeiten liegt in der Aufdeckung des Wesensbezugs zwischen der existenzial-ontologischen Überantwortung des Da-sein an die Erschlossenheit *und* Ver-schlossenheit, indem sie gerade die existenzielle Selbstabriegelung des uneigentlichen Daseins gegen jenen Wesensbezug gefühlsmäßig in der vortheor-etischen Alltäglichkeit und begrifflich in der hermeneutischen Phänomenologie zugänglich macht. So ist die uneigentlich übernommene Erschlossenheit die existenzielle Verschlossenheit einer ursprünglicheren Erschlossenheit, sofern Dasein schon faktisch erschlossen in der Erschlossenheit *seines Seins* und des *Seienden als Seiendes* bzw. des *Seins überhaupt* offensteht. Auch in solcher uneigentlichen Verschlossenheit bleibt es wesentlich erschlossen, indem „im Ausweichen selbst das Da erschlossene [ist]“.⁷² Die existenziell-uneigentliche Verschlossenheit der apriorischen Erschlossenheit des Seins und des eigenen Seins konterkariert die existenziell unverschlossene Erschlossenheit, in deren vorontologischen Übernahme eben die Eigentlichkeit besteht.⁷³

Gewiss wird in *SuZ* die Angst nicht *expressis verbis* mit dem Sein in Verbindung gebracht, sondern mit dem Nichts (Nichtigkeit, Tod). Dazu ist interpretierend Zweifaches zu bemerken. 1. Der stimmungsmäßige Zugang zum im Seinsverständnis aufgeschlossenen Sein durch die Angst wird bereits vor *SuZ* sehr schüchtern um sein Recht ringen: „Es gibt diese Affektion vom Sein als solchem [...] Die Angst ist nichts anderes als die schlechthinnige Erfahrung des Seins im Sinne des In-der-Welt-seins“,⁷⁴ sofern es Sein *als* aufgeschlossenes Sein erst im seinsverstehenden In-der-Welt-sein gibt. 2. Das Nichts ist keineswegs ohne das Sein zu denken, sondern vielmehr im Sinne eines kontrastierenden Phänomens als das „Nichts von dem, was innerhalb der Welt zuhanden und vorhanden ist“,⁷⁵ das gemäß der

⁷² *SuZ*, 135.

⁷³ Eine einfache Meeresschnecke kann als Metapher (*analogia proportionalitatis*) dienen, um diese komplexe Filigranarbeit näher vor Augen zu halten. Sie geht von Hause aus im offenen Meer auf (Erschlossenheit des Seins). Sie hat aber die Möglichkeit sich in ihr Schneckenhaus (Uneigentlichkeit) zurückzuziehen bzw. zu verschließen, wobei sie jedoch nicht weniger im offenen Meer offensteht (verschlossene Erschlossenheit). Ihr Schneckenhaus ist ihr wesenskonstitutiv, sodass sie sich niemals davon endgültig zu verabschieden vermag (Uneigentlichkeit als Grundmöglichkeit). Sie behält allerdings immer die Möglichkeit, sich je schon im Meer befindend sich in ihrer Offenständigkeit eben im Meer zu vollziehen (erschlossene Erschlossenheit). Die nötige Erschütterung für ihr Hineingehen in ihrem bereits Hinaussein wird von einer starken Strömung veranlasst (Todesangst), die allerdings zu ihrem Wesen als dem offenen Meer ausgesetzt gehört. Gegenüber der Strömung kann sie sich noch tiefer zurückziehen und so von der Strömung einfach abgetrieben werden (uneigentliche Abkehr) oder sie kann sich von ihrem Schneckenhaus, das nunmehr erst als ein solches erfahren wird, entschließen bzw. entsperren und das werden, was sie schon immer im Grunde war (eigentliche Zukehr), eine im Meer offenstehende Meeresschnecke (Eigentlichkeit – Da-sein).

⁷⁴ *GA* 20, 403; vgl. auch *GA* 9, 114; *GA* 80.1, 249.

⁷⁵ *SuZ*, 186.

ontologischen Differenz nicht das Sein des jeweiligen Seienden oder das Seiende selbst, sondern vielmehr die Erschlossenheit von Sein überhaupt meint. Deswegen hat die Todesangst aufgrund ihres Korrelierens mit dem Sein eine entscheidende existenzial-ontologische Tragweite für den Ansatz der Seinsfrage, weil in ihr das Sein und die Zeit zusammengebracht werden, und zwar sowohl im formalen als auch im modalen Sinne. Im *formalen* Sinne lässt sich sagen: Der Tod bezieht sich auf die Offenheit der zukünftigen Streckung des Daseins, die Zukunft ist eine Geschehensweise der Zeitlichkeit und aus der Zeit wird das Sein verstanden. Unter *modalem* Gesichtspunkt: „Die uneigentliche Zeitlichkeit des verfallend-alltäglichen Daseins muß als solches Wegsehen von der Endlichkeit die eigentliche Zukünftigkeit und damit die Zeitlichkeit überhaupt verkennen“.⁷⁶ D. h. ist die Zukunft als ein gewärtigtes Noch-nicht-jetzt verstanden, und wird das Phänomen des Todes darin verankert, dann wird der Tod in Gestalt eines veräußerlichten Auszustandes weggeschoben (Uneigentlichkeit), wogegen der existenziale Tod zur Sorgeverfassung selbst gehört (Eigentlichkeit). Je nachdem wie die Zukunft verstanden wird, wird das Phänomen des Todes verstanden, dem die faktische Bestimmung der Vollzugsmodalitäten (Un- und Eigentlichkeit) z. T. entspringt. Heidegger kann dank der Phänomene des Weglaufens vor dem Tode und Vorlaufens zum Tode durch das darin vorausgesetzte Seins- und Zeitverständnis hindurch die Seinsvergessenheit entlarven und kontrastierend auf das Sein und seine Seinsweisen eingehen.

Die in der angehenden und übernommenen Todesangst geschehende Veränderung der Zukunft weg-von ihrer Auffassung als Noch-nicht-jetzt und hin-zu ihrem Vorlaufen ist demzufolge die Tür für die Modifikation in ein eigentliches Zeit- und Seinsverständnis, in der letztlich die Eigentlichkeit als Übernahme der nunmehr freigelegten Seinsweise der jemeinig-endlichen Existenz gewonnen wird. Eine Aufstellung der Begriffe um die einheitliche Todesangst ergibt folgende Parallelstruktur: *Tod* – *Zukunft* – *Zeit* – *Seinsverständnis* – *Sein*; *Angst* – *Nichtigkeit* – *Endlichkeit* – *Existenz* (Seinsweise) – *Sein*.

d) Methodische Notwendigkeit des existenzialen Todesphänomens

Das *existenziale* Todesphänomen ist unentbehrlich für das sachangemessene Begreifen des Da-seins in seiner Ganzheit (alle Sorgestrukturmomente) und in seinem eigentlichen Ganzseinkönnen (durch die vorlaufende Entschlossenheit), sodass „die im Dasein selbst liegende Beziehung zu seinem Tode [...] als phänomenale Basis methodisch zugrunde zu legen [ist] für eine ontologische Interpretation der Ganzheit des Daseins“.⁷⁷ Blicke das Ganzseinkönnen und dadurch die Ganzheit aus, dann könnte keiner bodenhaften Sicherheit der Analyse Heideggers zugestimmt werden, weil das unvollständig anvisierte Phänomen sich irgendwann

⁷⁶ SuZ, 424; vgl. auch GA 62, 359; GA 64, 51. GA 80.1, 87: „Zeit Tod Leben“.

⁷⁷ GA 25, 398.

als das Gegenteil des von ihm philosophisch Begriffenen zeigen könnte und somit die Theorie widerlegen würde. Die *methodologische* Einbeziehung des Todes erwächst aus einer rein sachlichen Problematik, nicht aus einer „Todesmystik“:⁷⁸ Die Grundfrage lautet: Wie kann ein Seiendes „geschlossen“ bzw. zureichend in Begriffen phänomenologisch erfasst werden, wenn das Sein dieses Seienden gerade durch „*Unabgeschlossenheit*“ bzw. „*Erschlossenheit*“⁷⁹ und Seinkönnen wesentlich charakterisiert ist? Um die „Einheit der Seinsganzheit des ganzen Seienden“⁸⁰ positiv zu erfassen, muss die Gefahr gebannt werden, ein wesentlich „*Noch-nicht*“ behaltendes Dasein wegen der Unabgeschlossenheit seiner zu vollziehenden Sorgestruktur in die unbegreifliche Unbestimmtheit und Uferlosigkeit abtreiben zu lassen. Weil Heidegger das mögliche Ganzseinkönnen des Da-seins thematisiert, muss er zuerst den Tod als ontisches Ende bzw. eine „*Grenze*“⁸¹ in den Blick nehmen, um ihn dann hermeneutisch-phänomenologisch abbauend ontologisch als existenziale *Seinsmöglichkeit* zu enthüllen. Das Ganzseinkönnen im Tode widerspricht nicht der „unabgeschlossenen“ Sorge, sondern setzt diese vielmehr voraus. Denn die existenziale Basis des Seins-zum-Tode und des vorgelaufenen Todes, in dem das Dasein ganz sein kann, erklärt sich dank des strukturellen Sich-vorwegs der Sorge. Das schließt andere Möglichkeiten nicht aus, in denen die Endlichkeit des *erst nun* in seinem Ganzsein phänomenal gewonnenen Da-seins eruiert werden könnte. Heidegger spricht ja über „*eigenst[e] Möglichkeiten*“.⁸² Der Tod muss dennoch als äußerste Endlichkeitsart in *SuZ* eingerückt werden, um dank seines unumschränkten und kontextunabhängigen Charakters das Da-sein zureichend und ursprünglich zu begreifen, was z. B. der gelegentliche Schmerz aufgrund seiner Umstandsbedingtheit nicht zu leisten vermag. Gerade deshalb ist der Tod eine „*Seinsmöglichkeit*“, die dem Da-sein als einem solchen zukommt. Sie ist nicht eine inhaltlich, bestimmte Möglichkeit, die sich bloß zufällig bietet, oder deren Ergreifen von der menschlichen Willkür abhängt, wie z. B. studieren oder nicht studieren. In welchem genauen Sinne der Tod alle Charaktere und Möglichkeiten des Da-seins begleitet, indem er die äußerste Seinsmöglichkeit ist, wird alsbald hinsichtlich der Eigentlichkeit thematisiert.

⁷⁸ *Rentsch*, Martin Heidegger, a. a. O., 213.

⁷⁹ *SuZ*, 236, 231. M. a. W. wie kann das „Dasein im Ganzen, als geschlossene Wirklichkeit [...] Wie kann menschliches Dasein als je eigenes in seiner Ganzheit gefaßt werden?“ (*GA 80.I*, 139–140).

⁸⁰ *SuZ*, 232. Nach der Herausstellung des formalen Seins-zum-Tode und seiner eigentlichen Konkretion in der vorlaufenden Entschlossenheit zum Tode kann Heidegger attestieren, dass dem Tode nicht nur eine methodologisch privilegierte Stelle zukommt, sondern dass diese nur sachgegründet ist, weil der Tod und die Ganzheitsproblematik im Da-sein selbst als Urphänomenen integriert sind, vgl. *SuZ*, 309.

⁸¹ *GA 80.I*, 144.

⁸² *SuZ*, 273.

§ 18 Das existenziale Todesphänomen in Anbetracht der Sammlung im Da-sein

Die ontologische Sorgeverfassung bleibt für Heidegger in ihrer vollen Tragweite unvollständig ohne ihre Endlichkeit. Ihre Anvisierung findet im Todesphänomen statt, welches die zweifache Vollzugsrichtung von „flüchtigem, bzw. vorlaufendem Sein zum Tode“⁸³ phänomenologisch zugänglich macht, aus denen jeweils die Un- oder Eigentlichkeit und somit das interexistenzielle Verständnis bestimmt werden. Aufgrund der Sorge steht das Dasein zwar „in der Möglichkeit, sein Da zu *sein*“. Dasein *ist* aber erst sein Da als „seiniges“⁸⁴ in der vorlaufenden Entschlossenheit zum Tode, die verfallende Zerstreuung durchbrechend. Das Sein zum Tode als *formale Wesensbestimmung* überhaupt gelangt vorlaufend in die existenziell eigentliche Übernahme des Todes.

a) Möglichkeitsblindheit des aufgehenden Man aufgrund der Vorhandenheit-Nivellierung

Rufen wir zuerst einmal ins Gedächtnis, dass im Rahmen der Daseinsanalytik das, *was und wie* gedacht, gesagt, geliebt, gefühlt, gewünscht, gewollt, gehandelt, geforscht, gemacht und produziert wird, nicht äußerliche Tatsachen eines nuklearen Ich sind. Denn das „Dasein *ist* je seine Möglichkeit und es ‚hat‘ sie nicht nur noch eigenschaftlich als ein Vorhandenes“.⁸⁵ Das Wer als Man-selbst ist jedoch durch eine Möglichkeitsblindheit wesenscharakterisiert aufgrund der Verankerung seiner Selbstausslegung in der Vorhandenheit-Nivellierung, die das sich ständig ins Spiel bringende Dasein als Möglichsein ausschaltet. Denn das Man-selbst legt die Möglichkeit als eine Wirklichkeit aus, die *noch nicht ist*, indem „vom Wirklichen aus und auf es zu das Mögliche in das Wirkliche erwartungsmäßig hereingezogen [wird]“.⁸⁶ Gemäß dieser vortheoretischen Möglichkeitsauffassung im Man-selbst

⁸³ *SuZ*, 374.

⁸⁴ *SuZ*, 270, 12.

⁸⁵ *SuZ*, 42; vgl. auch *ibid.*, 181.

⁸⁶ *SuZ*, 262. Die These von *Wolfgang Müller-Lauter* (Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger ([Diss.] Berlin 1960)) lautet: Das Man flieht vor der Wirklichkeit in die Möglichkeit, um die Existenz unentschieden zu lassen, sodass in der Uneigentlichkeit ein Vorrang der Möglichkeit vor der Wirklichkeit ans Licht kommt: „Das verfallende Dasein scheut vielmehr die Wirklichkeit. Es verschleiert sie im bloßen Spiel mit dem Möglichen“ (*ibid.*, 75). Dagegen ist zu halten: 1) Die Uneigentlichkeit versteht die Möglichkeiten nicht als Möglichkeiten eines Möglichseins, sondern als zu verwirklichende Möglichkeiten. 2) Dasein versteht sich selbst und die Welt aus der Seinsidee der Vorhandenheit („Wirklichkeit“). 3) Das Schema Möglichkeit-Wirklichkeit, in der Müller-Lauter sich bewegt, verkennt das existenziale Möglichsein, worum es in *SuZ* geht. 4) Das Springen vom Nächsten zum Übernächsten in der Uneigentlichkeit zielt auf das Ergreifen von vorgezeichneten Möglichkeiten angesichts ihrer Verwirklichung. Bewegt sich das uneigentliche Dasein nur zwischen Möglichkeiten, dann wäre ein Springen in Neuigkeiten unmöglich, vgl. *SuZ*, 347.

ist der Mensch ein unbeteiligtes Kerngebilde *hinter* den von ihm veräußerlichten Möglichkeiten. Diese werden als fixierte und „äußerliche“ Wirklichkeiten erfasst, und so wird die Selbstversicherung des uneigentlichen Daseins gegenüber seinem dem Wählen-müssen exponierten Möglichsein gestärkt. Dies geschieht unter der Voraussetzung, dass das hintergründige „Kerngebilde“ von den Möglichkeiten nicht betroffen ist und jede Einlassung in die Ausgesetztheit des so oder so Zu-sein-habens in ihnen ausgeschlossen wird. Das Dasein bzw. sein Wer hingegen existiert als seine Möglichkeiten und sie machen den Prägungsspielraum seiner vollzugs-haften Konkretion aus. In diesem Möglichkeitsspielraum steht das Dasein wesentlich der Möglichkeit „Es kann gerade ständig anders sein“⁸⁷ offen, das in ihm als Möglichsein eingeschlossen ist und seine (im Man-selbst verkannte) Endlichkeit bezeugt: Erstens ist jede *existenzielle Inhaltsmöglichkeit* inhärent von einer Gegen-möglichkeit begleitet, d. h. vom Scheitern der zu vollziehenden Möglichkeit. Z. B. versucht man *Sein und Zeit*, zu verstehen, erst dann kann man es missverstehen. Zweitens geht es am Wichtigsten aber um *das geworfen-entwerfende Möglichsein (Da-sein) selbst*, sofern es im selbstbezüglichen Sinne von der Grundmöglichkeit seines „Nicht-mehr-dasein-könnens“⁸⁸ und, damit kontrastierend, gleichzeitig von seiner schon seienden Faktizität wesensbestimmt ist, weil das Dasein erst nicht mehr *sein kann*, insofern es *schon ist*. Deshalb ist der Tod als konstitutive Seins-möglichkeit das offenbarmachende Phänomen, „an dem sich der Möglichkeits-charakter des Daseins am schärfsten enthüllen läßt“.⁸⁹

Wird das Dasein in modalen und inhaltlichen Möglichkeiten ausgemacht; verhält es sich in seinem Sein zu sich selbst, indem es sich aus den Möglichkeiten versteht; ist der Tod die eigenste Möglichkeit des Möglichseins, indem er die un-übertragbare Endlichkeit des Daseins zum Vorschein kommen lässt, die als all-umgreifendes Spektrum die „negative“ Rückseite der zwei genannten Stufen der Möglichkeiten ist, dann wird die modale Ganzheit der endlichen Sorge dadurch bestimmt, *wie* den eigenen Tod bzw. die eigene Endlichkeit im jemeinigen Existieren übernommen wird. Aus allen diesen Phänomenen erweist sich die Endlichkeit als etwas „*wozu* das Dasein *sich verhält* [...] Der Tod ist eine Seinsmöglichkeit, die je das Dasein selbst zu übernehmen hat“.⁹⁰ Die Übernahme des als Tatsache miss-deuteten existenzialen Todes würde hingegen die widersinnige Kontrafaktizität des Selbstmordes entfesseln.⁹¹ Dieser ist bloß eine *ontische Möglichkeit*, für die man sich entscheiden kann als eine Handlungsoption unter anderen. Der existenziale Tod ist hingegen eine *ontologische Möglichkeit* bzw. eine notwendige Seins-möglichkeit, die aufgrund ihrer Zugehörigkeit zur Sorge nicht von einer absichtlichen Entscheidung abhängt.

⁸⁷ GA 18, 191; vgl. auch GA 19, 165.

⁸⁸ SuZ, 250.

⁸⁹ SuZ, 248.

⁹⁰ SuZ, 250.

⁹¹ Vgl. dazu GA 20, 439; GA 27, 325; GA 29/30, 426; GA 80.1, 144.

b) Existenzialer Tod als verhältnismäßige Seinsmöglichkeit

Das Dasein verhält sich immer zu sich selbst (erinnern wir uns an das Phänomen des Sichhabens) und die Endlichkeit gehört ihm wesentlich, so verhält es sich ständig zu seiner Endlichkeit bzw. zu seinem Tode. In der Uneigentlichkeit besteht ein verdeckend-abkehrendes Verhältnis zum Faktum des Todes, weshalb dieser erst in der Angst bekundet wird, weil sie den Tod „der für das alltäglich Begegnende charakteristischen Unauffälligkeit“ als nivelliertes und bekanntes „umweltlich begegnendes Ereignis“ entsetzt und in seiner wiedererlangten Zugehörigkeit zum Da-sein erschließt.⁹² Die Angst kann ihrerseits aufgehen, weil dank seines Seinsverständnisses das Dasein seinem Tode als Tode *befindlich* offensteht. Denn das Seinsverständnis des Seienden als Seiendes schließt die *verstandene* Möglichkeit des Nicht-Seienden ein, wobei das Dasein als Seiendes mitgemeint ist. Dasein ist demzufolge befindlich und verstehend mit der Möglichkeit seines Todes latent konfrontiert. Diese wesentliche und nie zu überwindende, weil immer begleitende Erschlossenheit gegenüber dem eigenen Tode (Endlichkeit) ermöglicht seine Unheimlichkeit, sofern er die Sorge konstituierend „*jeden Augenblick möglich ist*“.⁹³ Davor kehrt sich eben die betäubende Flucht ab, indem sie die Endlichkeit von der Sorgeverfassung veräußerlicht. Es geht demzufolge in der Daseinsanalytik um die erinnernde Verinnerlichung des Todes als Sorge- bzw. Existenzkonstituens gegen seine veräußerlichende Entlastung in der anonymisierenden Ausgelegtheit von „Man stirbt“.

Heidegger muss die „allbekannte“ physiologische Vorstellung des „vorhandenen“ Todes, der natürlich jedem Lebewesen zukommt, existenzial bzw. im daseinsmäßigen Rahmen der Existenzialität eruieren und abbauen, um dadurch das eigentümliche verstehende Verhältnis zum Tode freilegen und hervorheben zu können, das dem existierenden Dasein *seinsmäßig* gehört. Weil das Dasein in der Seinsweise der Existenz ist, kann der daseinsmäßige Tod nicht primär eine vorhandene Eigenschaft eines vorhandenen Lebewesens bezeichnen. Der existenzial begriffene Tod ist eher die *Möglichkeit* der schlechthinnigen *Unmöglichkeit* des Da-seins. Die „Unmöglichkeit“ – sei es auf den ersten Blick das Ableben oder tiefer die Endlichkeit der Sorge – ist nicht das Entscheidende, sondern es geht darum, wie das Dasein als Seinkönnen sich dazu verhält. Nur weil es dem unvermeidlichen Tode als immer begleitender *Seinsmöglichkeit* ihn verstehend offensteht, kann es sich zu ihm verhalten und zwar auf der grundsätzlichen Weise der *Abkehr* oder *Zukehr* ihm gegenüber, woraus die Bestimmung der *uneigentlichen* oder *eigentlichen* Modalität des ganzheitlichen Daseinsvollzugs erfolgt.

⁹² SuZ, 253, 257.

⁹³ SuZ, 258, vgl. *ibid.*, 308. Wenn Heidegger dies behauptet, ist aus dem Textkontext zu entnehmen (Unbestimmtheit des Wann in seinem Möglichkeitscharakter, vgl. GA 64, 56), dass „Augenblick“ nicht terminologisch als *eigentliche* Gegenwart verwendet wird.

Man könnte sich aber fragen: Schließen sich der Tod als Seinsmöglichkeit und das Möglichsein des Daseins etwa konstitutiv aus, weil jener als „Unmöglichkeit des Möglichen“⁹⁴ kein Können zulässt? Dieser Einwand verkehrt die Problematik, weil die Termini „Möglichkeit-Unmöglichkeit“ umgekehrt werden. Spricht man irreführend über „Unmöglichkeit des Möglichen“, so wird eine vollständige Verzerrung des Theoriegehaltes von *SuZ* erreicht, dem nun irrig eine physische Todesauffassung zugeschrieben wird. Ist der Tod innerhalb seiner ontologischen Analyse auf dieser Weise entstellt, dann verfällt man unausweichlich an eine anthropologische Todeseinsicht als „pure Mortalität“,⁹⁵ die sich in Gestalt einer „schlechthin ichfremden Wirklichkeit“⁹⁶ präsentiert. Das ist aber nicht die Pointe in *SuZ*. Das Dasein kommt nicht (nur) irgendwann an seinem Lebensende an, sondern es „*existiert endlich*“.⁹⁷ Die Notwendigkeit und Allbekanntheit des physischen Todes als lebensimmanentes Ende erlaubt Heidegger ihn abzubauen, um das existenzielle Verhältnis des Daseins als Seinkönnen zu seinem Tode zu gewinnen. Dieser Tod bedeutet keine ausstehende Tatsache, die irgendwann einem Subjekt überfällt und ihn auf eine Passivität ohne tätiges Können übergehen lässt. Demgemäß beruht das Wesentliche nicht darauf, dass irgendwann das Ableben kommt und davon gewusst wird, sondern dass dieses Faktum im eigenen Existieren einbezogen und irgendwie vollzugshaft schon übernommen ist. So, wie das Dasein ein Sein *zu* Seienden, *zu* Anderen, *zu* Innerweltlichen, *zu* Möglichkeiten *ist*, in denen es sich erschließend *zu* seinem Seinsvollzug verhält,⁹⁸ ist es gleichzeitig ein sich verhaltendes Sein *zum* Tode. Denn dieser als Möglichkeit meint ein Wozu des Verhaltens *im Leben*. „Daseinsmäßig aber *ist* der Tod nur in einem existenziellen *Sein zum Tode*“,⁹⁹ d. h. nur solange es das Dasein gibt. Das Sein-zum-Tode expliziert das *lebendige* Verhältnis zur Möglichkeit der Unmöglichkeit (Verschlossenheit, Nichtigkeit) nicht das zur Unmöglichkeit der Möglichkeit. Den Tod gilt es als verhältnismäßige Seinsmöglichkeit im Lichte der konstitutiv-inhärenten Endlichkeit des Daseins festzuhalten.

Die ständige Anwesenheit des zu übernehmenden Todesverhältnisses kollidiert ferner mit der Einmaligkeit des physischen Todes als Begebenheit. Dieser wird als Endpunkt des Lebens erfasst, der nicht ist, während Dasein ist, und wenn er ist, ist Dasein nicht mehr. Diese Erfassung setzt eine *erwartende* Verhaltung bezüglich eines sich erst zu verwirklichenden Möglichen voraus, deren zeitliche Ermöglichung in der *gewärtigenden* Grundhaltung aus der uneigentlichen Zukünftigkeit erlangt wird, wobei der Tod als ein tatsächliches Ereignis im Leben artikuliert wird, das irgendwann kommen wird: Er steht irgendwo in der zu erwartenden

⁹⁴ Levinas, Totalität, a. a. O., 73. So auch Anton Hügli/Byung-Chul Han, Heideggers Todesanalyse (§§ 45–53), in: Martin Heidegger: Sein und Zeit, a. a. O., 125–140, hier 138.

⁹⁵ Andreas Luckner, Heidegger und das Denken der Technik (Bielefeld 2008), 87.

⁹⁶ Sternberger, a. a. O., 90.

⁹⁷ *SuZ*, 329.

⁹⁸ Vgl. hierzu jeweils *SuZ*, 4, 124, 121, 148, 12.

⁹⁹ *SuZ*, 234. Es geht wesentlich darum, „den Tod zu verstehen als Möglichkeit des Lebens“ (GA 80.I, 142).

Zukunft aus, wobei er für den gegenwärtigen Existenzvollzug völlig gleichgültig ist, weil es dem Existieren äußerlich bleibt. Wenn Heideggers Todesbegriff in diesem Sinne als physische „Wirklichkeit“ missverstanden ist, dann folgen zwei Einwände. 1. Es ist einerseits „schlechthin ein Widersinn, zu sagen, daß für *mich* der Tod Seinsmöglichkeit sei“, 2. wird aber andererseits der Tod als Möglichkeit zugestanden, dann schwächt Heidegger seine „Härte“,¹⁰⁰ weil seine „Auflösung“¹⁰¹ in eine bloße Möglichkeit geschieht. In beiden Punkten wird erstens der Tod als innere Daseinsmöglichkeit übersehen, die uns bedroht und gleichzeitig schon da ist. Die „schwache Möglichkeit“ wird zweitens stillschweigend als ein Privativum erfasst, das von der Vollendungsinstanz der Wirklichkeit her als ein Noch-nicht-Wirkliches gesehen wird, was dem Möglichkeitsbegriff Heideggers widerspricht. Die Neigung, den Tod als äußerliche (1) Wirklichkeit oder bloße „Möglichkeit“ (2) umzudeuten, entspricht geradewegs der Behütung des Man-selbst vor der eigenen Endlichkeit. Denn in der *Uneigentlichkeit* bzw. Flucht vor dem Selbstsein bleibt die Unvermeidlichkeit des Seinsverhältnisses zum eigenen Tode und der Endlichkeitsbezogenheit der Sorgestruktur verhüllt, nämlich dass der in der Sorge weilende Tod als *ständige Möglichkeit der Unmöglichkeit jederzeit* hervortreten kann. Der Grund dieses Hervortretens liegt in der wesensmäßigen Ver-schlossenheit als integraler Rückseite der Erschlossenheit des Da-seins: Nur weil es *ist* und „ist“ versteht, kann es *nicht sein* und dieses verstehen und somit davor stillschweigend fliehen. Hiermit ist der Sinn eines hermetischen Satzes in *SuZ* zu finden: „Der Tod wird dem Dasein nicht bei seinem ‚Ende‘ angestückt, sondern als Sorge ist das Dasein der geworfene (das heißt nichtige) Grund seines Todes“.¹⁰²

So besteht die Schwere und die Last des Da-seins nicht (nur) im physischen Ableben, sondern im Lichte seiner Endlichkeit *im* Leben sich aufzuhalten. „*Zu kurz trägt der Blick*, wenn ‚das Leben‘ zum Problem gemacht *und dann auch gelegentlich* der Tod berücksichtigt wird“.¹⁰³ Man könnte mit Recht erwidern, dass doch jedermann über den Tod weiß. Ganz unabhängig davon, wie dabei den Tod „gewusst“ wird, reicht freilich das „Wissen um das vernichtende Ende“¹⁰⁴ nicht aus. Man kann an den Tod denken und ihn zur Kenntnis nehmen. Ganz anders ist es aber, ihn als verhältnismäßige Seinsmöglichkeit in das eigene Leben integrierend ursprünglich zu übernehmen. Angesichts des vorausgesetzten Verständnisses des Todes gibt es einen abgründigen Unterschied zwischen dem nachgesprochenen Satz „ich weiß, dass ich irgendwann nicht mehr da sein werde“ und dem scharf

¹⁰⁰ Sternberger, a. a. O., 91, 107; so auch Georg Scherer, Das Problem des Todes in der Philosophie. Grundzüge (Darmstadt 1988), 69, der ferner den Tod in *SuZ* als ein „Erwarten“ (ibid., a. a. O., 198) missdeutet.

¹⁰¹ Michael Theunissen, ὁ αἰτῶν λαμβάνει. Der Gebetsglaube Jesu und die Zeitlichkeit des Christenseins, in: Bernhard Casper et. al. (Hrsg.), Jesus. Ort der Erfahrung Gottes. Festschrift Bernhard Welte zum 70. Geburtstag (Freiburg 1976), 13–68, hier 38.

¹⁰² *SuZ*, 306. Deshalb heißt es, dass „ich selbst die Möglichkeit meines Todes [bin]“ (*GA 80.1*, 141).

¹⁰³ *SuZ*, 316; vgl. *GA 62*, 359.

¹⁰⁴ Sternberger, a. a. O., 107.

gewürzten Satz „ich weiß, dass ich jederzeit nicht mehr da sein kann“. Dies bedeutet nicht, „dass man dem Tod heroisch ins Auge blickt“,¹⁰⁵ da er keine zukünftig vergegenständlichte Begebenheit meint, die in den beschwerlichen Gefahren eines Sturmangriffes am besten vorgestellt und erfahren wäre. Der Tod ist eine *latent immer* da weilende Seinsmöglichkeit, die jederzeit möglich ist, weshalb er der unterströmenden und jederzeit möglichen Angst entspricht (der Tod ist ja ihr Wovor). Denn wäre der Tod nicht irgendwie vorontologisch geahnt, dann bliebe die Flucht davor und zur Unterhaltung hin unbegreifbar. *Ist demnach das Wovor der Flucht die immer begleitende Seinsmöglichkeit des Todes, dann muss die im Fluchtgeschehen operierende Verdeckung jener auch andauernd tätig sein*, so dass Heidegger diesbezüglich feststellen kann, dass das Dasein „auf der ständigen Flucht vor ihm“¹⁰⁶ sich aufhält. Die Ständigkeit der Flucht entspricht der Ständigkeit ihres Wovor. Wie das Dasein als Sein-zum-Tode seinen Tod *versteht*, wie es sich demzufolge zur eigenen Endlichkeit *verhält*, nämlich als eigentliches Vorlaufen oder uneigentliches Weglaufen, entscheidet über die Modalität der vollen Sorgeverfassung.

c) Vereinzelter Eigencharakter des formal-apriorisch vereinzelteten Todesverhältnisses

Der interexistenziell orientierte Vorwurf, dass ohne die Erfahrung und das Wissen des Todes von den Anderen nie über den existenzialen Todesbegriff gesprochen werden könnte,¹⁰⁷ geht im Grunde schief.

Erstens spielen die Todesfälle der Mitmenschen keine Rolle, weil hier der Tod unausdrücklich als biologische Begebenheit vorausgesetzt ist und nicht als verhältnismäßige Seinsmöglichkeit.¹⁰⁸ Das *Todesverhältnis* und das die Todesthematik hervorruhende existenzielle *Ganzseinkönnen* sind methodisch durch empirische Fremdbeobachtung des Ablebens eines Anderen unmöglich zu gewinnen. Der Verstorbene „ist“ nicht mehr, sodass sein Verhältnis oder Können zu irgendetwas ausgeschlossen ist. Der Tod als jeseinige Seinsmöglichkeit ist wiederum äußerlich nicht erfahrbar, weil darin das *Grundverhältnis des existierend-jemeinigen Daseins durch Zukehr oder Abkehr zur eigenen Endlichkeit als Motivationsgrundlage*

¹⁰⁵ Knauber, a. a. O., 104.

¹⁰⁶ GA 20, 437.

¹⁰⁷ Vgl. *Gabriel Marcel*, Tod und Unsterblichkeit, in: *Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit* (Frankfurt am Main 1964), 77; *Edith Stein*, Martin Heideggers Existentialphilosophie, in: *Welt und Person. Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben*. Werke, hrsg. v. L. Gelber (Louvain/Freiburg 1962), Band VI, 105.

¹⁰⁸ Ist das versäumt, dann wird ganz unzutreffend behauptet: „An authentic relation to death is not constituted through mineness, but rather through otherness. Death enters the world not through my own timor mortis, but rather through my relation to the other’s dying“ (*Critchley*, a. a. O., 145).

für die volle Bestimmung der modalen Konkretion der eigenen Sorgestruktur ausgemacht wird, worin „es um das Sein des je eigenen Daseins schlechthin geht“.¹⁰⁹ Allein aufgrund dessen ist es sinnvoll, über *Eigentlichkeit* und *Uneigentlichkeit* zu sprechen. Weil der selbstbezogene Tod eine *vereinzelte* Seinsmöglichkeit in der formal-apriorischen Sorgestruktur darstellt, kann er die *vereinzelnde* Aufgabe im existenziell modalen Sinne auf sich nehmen, sodass er auf dem Grund seiner Zu- oder Abkehr die Grundinstanz für die modale Prägung der Sorgeverfassung ist. Wie das eigene Sein nur je meines ist, so ist der Tod als seine Gegenpartei (Nichtsein) nur je meiner. Deswegen „gibt es] *den* Tod nicht. Der Tod ist immer jeweilig der meinige“.¹¹⁰ Weil der existenziale Tod erst ist, wenn das Dasein *existiert* und weil das Dasein *jemeinig* ist, ist der Tod „ontologisch durch Jemeinigkeit und Existenz konstituiert“.¹¹¹ Die Unvertretbarkeit des eigenen Todes betrifft die modal zu übernehmende Jemeinigkeit und nicht die bunten Handlungen einer geistig-leiblichen Individualität. Denn sonst könnte man leichtfertig eine *reductio ad absurdum* versuchen: Nur *ich* bin derjenige, *der* jetzt *diesen* Wein trinkt. Jene jemeinige Unvertretbarkeit enthüllt vielmehr die innere Vereinzelung bezüglich der Vollzugsmodalität der eigenen Existenz. Die jemeinige und deshalb vereinzelt-vereinzelnde Unvertretbarkeit des Todes grenzt sich also von der Vertretbarkeit aller nivellierten Möglichkeiten des Man-selbst ab: 1. Im Aufgehen in der „Welt“ bestimmt sich das Man-Dasein aus dem Betrieb und ist funktionell vertretbar. 2. Auch als Besitzer ist jedermann vertretbar, die inhaltlichen Möglichkeiten können einfach weggenommen werden. 3. Auch „geistig“ ist jedermann gemäß der „öffentlichen“ Ansprüche und Erwartungen vertretbar, z. B. als Liebender, weil geliebt wird, wie man in der verfallenden Ausgelegtheit liebt gemäß der vorherrschenden und selbstverständlich angenommenen Ahnung dessen, was Liebe sei.¹¹²

Zweitens wäre die Gewissheit des Todes, die als eine apodiktische gilt, durch Fremdbeobachtung ein bloß empirisches Ergebnis, das allein einen Anspruch auf höchste Wahrscheinlichkeit erheben dürfte. Der Tatbestand des Ablebens von Mitmenschen ist erfahrungsmäßig keineswegs bedeutungslos, aber doch fundamental-ontologisch sachlich überflüssig. Die beim ersten Anschein befremdende Sache steht so, nicht nur weil die ontische Erfahrung des Ablebens als ein solches erst erfasst, gedacht, gefühlt, erwartet und gefürchtet werden kann dank des (seins)verstehenden Bezugs auf den Tod *als* Tod, sondern gleichzeitig, weil im bloßen Alltag dem Tode eine Gewissheit zugesprochen wird, die keinen empirisch-induktiven Charakter hat und erst in der mitgehenden Auslegung der Faktizität und der hermeneutisch-phänomenologischen Aufdeckung der Flucht gründlich erfasst werden kann. Weil die „Sorge Sein zum Tode [ist]“,¹¹³ gründet die vorthoretisch „selbst-

¹⁰⁹ *SuZ*, 240.

¹¹⁰ *GA 80.I*, 141.

¹¹¹ *SuZ*, 240.

¹¹² Zu den Stufen der Vertretbarkeit vgl. *SuZ*, 119, 141, 239, 289; 122, 126; 118, 126.

¹¹³ *SuZ*, 329.

verständliche“ Todesgewissheit im ursprünglichen Gewiss-sein des existenzialen Todes, vor dem aber zunächst existenziell geflohen wird. *Die von Heidegger philosophisch freigelegte Flucht vor dem existenzialen Tode bezeugt das unausdrückliche und latente Gewiss-sein angesichts der eigenen Endlichkeit*,¹¹⁴ das die Uneigentlichkeit faktisch veranlasst. Das verhüllte Gewiss-sein, in dem die nächste Gewissheit wurzelt, wird dank des *phänomenalen* Tatbestandes der vorontologischen Flucht des Daseins vor dem Selbstsein und zum zerstreuen Seienden hin *phänomenologisch* begreifbar.

In diesem besonderen Punkt erstrahlt die Eigenart der hermeneutisch-phänomenologischen Methode: Die vortheoretische Flucht verbürgt den phänomenalen Boden für die theoretische Gewinnung bzw. das gesicherte Ausdrücklichmachen des uneigentlich verdrängten Gewiss-seins des Todes, weil die Flucht die vorontologische Erfahrung der eigenen Endlichkeit bezeugt, sofern „im Ausweichen vor dem Tode dieser dem Fliehenden nachfolgt und er ihn im Sichabwenden doch gerade sehen muß“.¹¹⁵ So kann das Gewiss-sein aus der *existenziellen* Flucht vor der *existenzialen* Endlichkeit phänomenologisch ausgewiesen werden. Daraus erklärt sich, dass „die Gewißheit des Todes z. B. gewisser als jeder mathematische Satz [ist] und gleichwohl von wesentlich anderem Charakter“.¹¹⁶ In der Haltung des Man wird die Durchdringung von Gewissheit und Gewiss-sein des Todes prohibitiv am anschaulichsten sichtbar. Man weiß ja in einer durchschnittlich apodiktischen Gewissheit des Todes, die aber die Anwesenheit des Todes in die noch ausstehende Zukunft wegschiebt, demgemäß man in der unmittelbaren Gegenwart behütet und gesichert ist vor der notwendigen und doch unbestimmten Unvermeidlichkeit des Todes. „Das Man drängt im Zweideutigmachen des Todes diesen nicht nur ab als das, was er ist, dieses Abdrängen ist zugleich Beruhigen und hat den Charakter der *Entfremdung* [...] Wovor das Dasein in seiner verfallenden Flucht [...] flieht, ist nichts anderes als das Dasein selbst, und zwar sofern für es der Tod konstitutiv ist“.¹¹⁷ In Zusammenhang damit stellt sich heraus: Die vorontologische Flucht geschieht als eine abkehrende Bewegung vor dem Tode und der in ihm liegenden *Selbstaufgabe*, nämlich die modal *eigentliche* Vereinzelung. Der Tod als Wesenskonstituens der Sorge wird im eigentlichen Sein-zum-Tode übernommen. In der Eigentlichkeit wird dementsprechend das Motiv der Flucht entwaflnet und das Fluchtgeschehen kollabiert.

¹¹⁴ „Diese Flucht vor ... offenbart das Sein *zum* Tode als eine Grundbestimmtheit der Sorge“ (SuZ, 390; vgl. *ibid.*, 254, 258). GA 80.1, 143: „Im Wovor des Fliehens zeigt sich der Tod“.

¹¹⁵ SuZ, 425. Dieses begrifflich ungenaue „Sehen“ bedeutet offensichtlich kein thematisches „Hinsehen“.

¹¹⁶ GA 23, 140.

¹¹⁷ GA 20, 437.

d) Vorlaufende Entschlossenheit zum Tode als Freilegung des Endlichkeitshorizontes

Wie ist die genannte Eigentlichkeit dank der existenziellen Übernahme des Todes möglich? Das zeitliche Auf-sich-zukommen des Da-seins ist die formale Bestimmung der die zwei Modalitäten mitermöglichenden Zukunft. Denn das Dasein könnte weder vor sich selbst vorontologisch in die Uneigentlichkeit fliehen noch auf seine Eigentlichkeit eingehen, ohne irgendwie schon vor es selbst gebracht und mit sich konfrontiert zu werden. Gehen wir über die Formalität des Auf-sich-zukommens hinaus, dann meint die eigentliche Zukunft als das Vorlaufen das „Sich-auf-sich-zukommenlassen“, indem „die ursprüngliche und eigentliche Zukunft das Auf-sich-zu [ist], auf *sich*, existierend als die unüberholbare Möglichkeit der Nichtigkeit“, wobei „sich“ das endliche Da-sein kennzeichnet, nicht seine individuell-psychologische Identität.¹¹⁸ Im *selbstbezogenen Seinlassen* modifiziert sich die formale Bestimmung des Auf-sich-zukommens in ihre eigentliche Zeitigung, weil die Zueignung des eigenen Selbst als Sein-zum-Tode im Vorlaufen auf Kosten des auch zeitlichen *Weglaufens* in der Flucht vollbracht wird. D.h. der Zeitlichkeitsmodus des Vorlaufens als eigentliche Zukunft ist der zeitliche Sinn des Vorlaufens zum Tode. „In der besorgten Flucht liegt die Flucht *vor* dem Tode [...] Dieses Wegsehen von ... ist an ihm selbst ein Modus des ekstatisch *zukünftigen* Seins *zum Ende*“.¹¹⁹

Der Flucht als *Weglaufen* oder „Entlaufen“¹²⁰ wird das *Vorlaufen* zum Tode als Seinsmöglichkeit entgegengesetzt. Im eigentlichen Sein zum Tode bzw. Vorlaufen zum Tode wird die Freilegung der seinsmäßigen Endlichkeit des Da-seins ermöglicht, indem sie als jederzeitige und rahmengebende Möglichkeit des Da-seins allererst enthüllt und als Möglichkeit ausgehalten wird, ohne sie „äußerlich“ zu vergegenständlichen. In Anbetracht der Flucht macht sich das Vorlaufen zum Tode in seiner zeitlich-ontologischen Reichweite prägnant einsichtig, weil es nicht die Abkehr vom Tode, sondern seine Übernahme aus einem verwandelten Zeitverständnis meint, in dem er allererst *als* ständige Seinsmöglichkeit freigelegt wird, die das Da-sein in seinen allumgreifenden „Endlichkeitshorizont“ bindet. Ist die ursprüngliche Zeit, die in der Zusammengehörigkeit zwischen Zeitlichkeit und Temporalität besteht, der transzendente *Sinnhorizont* für das vorontologische und ontologische Seinsverständnis und ist jene ursprüngliche Zeit wesentlich *endlich*, die allerdings in ihrer Endlichkeit erst in der vorlaufenden Eigentlichkeit existenziell übernommen wird, dann dürfen wir über den *Endlichkeitshorizont* des Da-seins sprechen.¹²¹

¹¹⁸ *SuZ*, 325, 330.

¹¹⁹ *SuZ*, 424.

¹²⁰ *SuZ*, 347.

¹²¹ Vgl. dazu *SuZ*, 330, 331; *GA* 24, 437.

Aus diesem Endlichkeitshorizont gewinnt sich nun die Selbst-ständigkeit, von der die in der Flucht davor veranlasste Zerstreung entband und entwurzelte, weshalb die Aufenthaltslosigkeit entfesselt wurde. Jener Horizont ist also die Gewährung des zeitlichen Sinnes bzw. Verständlichkeitsermöglichung für die eigentliche Existenz. Denn das eigentliche Dasein ergreift „vom *Ende* her“¹²² bzw. vom wesentlichen Endlichkeitshorizont zukommend seine nun endlich aufgeschlossenen Möglichkeiten. Sehen wir uns die einzelnen Aspekte nacheinander an. Aus dem vorgelaufenen Endlichkeitshorizont konkretisieren wir uns in einer bestimmten Möglichkeit und auf einer modalen Weise. In dieser Konkretion kommt eine Verendlichung zustande, da im Ergreifen einer Möglichkeit zugleich alle anderen gleichgearteten Möglichkeiten situativ ausgeschlossen („vernichtet“) werden. Diese ständige Vernichtung, der sich das Dasein vorlaufend zukehrt, bedeutet, dass „seiend zu seinem Tode, es faktisch und zwar ständig [stirbt]“,¹²³ indem das Dasein sich wesentlich immer zwischen ergriffenen und „vernichteten“ bzw. nicht ergriffenen Existenzmöglichkeiten aufhält. D. h. erst aus dem bereits vorgelaufenen Endlichkeitshorizont wird „das wählende Finden der Möglichkeit seiner Existenz“¹²⁴ bzw. die Wichtigkeit der einzigen, situativ aufgedeckten Existenzmöglichkeit in Ausschließung von anderen sichtbar. Denn „nur das Vorlaufen in den Tod treibt jede zufällige und ‚vorläufige‘ Möglichkeit aus“, indem die „ergriffene Endlichkeit der Existenz“¹²⁵ diese in die verantwortungsvolle Schwere ihres sorgetragenden so oder so Zu-sein-habens zurückholt, um demgemäß diejenigen Existenzmöglichkeiten zu ergreifen, die in einer *endlichen Existenz* wichtig sind. So werden sowohl die nivelliert vorgebotenen Möglichkeiten des „Man“ und der „Welt“ als tragende Stütze der Verlorenheit zwischen dem Nächsten und Übernächsten als auch die zeitlich-ekstatische Zeitigung des Gewärtigen unterminiert.

Welche Rolle spielen diesbezüglich der Augenblick und die Situation? Die Aufenthaltslosigkeit der neugierigen Zerstreung und das im Endlichkeitshorizont nicht festgebundene Selbst („Unselbst-ständigkeit“) kollabieren im zeitlichen Augenblick als eigentlicher Modus der Gegenwart. Der daseinsanalytisch begriffene Augenblick zeigt im zeitlichen Sinne das *Da-in-der-gegenwärtigen-Situation-anwesend-sein* auf, in dem das sich erschließende Dasein das, womit es faktisch zu tun hat, aus einem eigentlichen Zeitlichkeitsgeschehen gegenwärtig begegnen lässt und offenhält.¹²⁶ Dem zeitlich ermöglichten Begegnenlassen im eigentlich-

¹²² SuZ, 264.

¹²³ SuZ, 259.

¹²⁴ SuZ, 384.

¹²⁵ SuZ, 384. In aristotelischer Sinnrichtung könnte man sagen: „Die vorlaufende Entschlossenheit [...] hilft uns, auf die konkreten Situationen mit Aufmerksamkeit und Klugheit zu achten“ (*Adrián Escudero*, *Eigentlichkeit und Agency*, a. a. O., 67).

¹²⁶ Vgl. dazu SuZ, 326, 347, 397. SuZ, 338: „In der Entschlossenheit ist die Gegenwart aus der Zerstreung in das nächst Besorgte nicht nur zurückgeholt, sondern wird in der Zukunft und Gewesenheit gehalten. Die in der eigentlichen Zeitlichkeit gehaltene, mithin *eigentliche Gegenwart* nennen wir den *Augenblick* [...] Er meint die entschlossene, aber in der Entschlossenheit *gehaltene* Entrückung des Daseins an das, was in der Situation an besorgbaren

entdeckenden Augenblick entspricht die Mitspielende räumlich betonte und auch entdeckende Situation, in der die Seienden als Existenzmöglichkeiten aus dem freigegebenen endlichen Spielraum aufgeschlossen und ergriffen werden. In der Situation vollzieht sich das eigentliche Dasein als ein zu-seiendes und ständig wählendes bzw. ver-nichtendes Seinkönnen, das im Lichte seiner übernommenen Endlichkeit seine Existenzmöglichkeiten „todernst“ wählt. Aus dem Endlichkeits-horizont und in der Zusammengehörigkeit von zeitlichem Augenblick und der darin verorteten eher räumlichen Situation ist der zeitlich vorverstandene und deshalb gelichtete Endlichkeitsspielraum für das anwesende Mitdaseiende aufgeschlossen: „Die Situation ist das je in der Entschlossenheit erschlossene Da, als welches das existierende Seiende da ist“.¹²⁷

Im Augenblick als eigentlichem „*Gegenwärtigen* von Anwesendem“¹²⁸ vollzieht sich das Dasein mit dem ihm begegnenden Mitdaseienden ganz in der Situation präsent bzw. *es ist vollends da*, indem es sich mit *diesem* Mitdaseienden als „todernst“ ergriffener Existenzmöglichkeit ver-endlicht, sodass das Mitdaseiende ohne Verzerrung als zu gewärtigendes Fluchtmittel für die zerstreute Unterhaltung miterschlossen und erfahren wird. Aus dem vorlaufend erschließenden Endlichkeits-horizont und im augenblicklich-situativ entdeckenden Endlichkeitsspielraum wird das gesammelte Dasein mit dem darin offengehaltenen Mitdaseienden versammelt. Der erschließend-entdeckenden Sorgeverfassung entsprechend, ist das Vorlaufen die *Versammlungszeit des Da-seins*, der Augenblick die *Begegnungszeit* und die darin fundierte Situation der *Versammlungs- und Begegnungsort angesichts des miterschlossenen Mitdaseienden*.¹²⁹

Möglichkeiten, Umständen begegnet“. Dies vernachlässigen Pöggeler (Der Denkweg, a. a. O., 210) und *Marion Heinz* (Zeitlichkeit und Temporalität. Die Konstitution der Existenz und die Grundlegung einer temporalen Ontologie im Frühwerk Martin Heideggers ([Diss.] Würzburg 1982), 136), für die „die Gegenwart als solche uneigentlich ist“.

¹²⁷ SuZ, 299. „Daß ihm aufgegeben ist – da zu sein“ (GA 29/30, 246), wird eigentlich übernommen.

¹²⁸ GA 24, 407.

¹²⁹ Aus seiner interpretatorischen Orientierung an der „Kehre“ verteidigt Opilik, dass in der dritten Form der Langeweile der Augenblick als „Einlaß der Verborgenheit in den Erschlossenheitsspielraum“ (a. a. O., 180) geschieht. Denn: (a) der Zeithorizont veranlasst die Versagung des Seienden; (b) der Augenblick kann deshalb nicht mehr aus dem bannenden transzendentalen Zeithorizont erklärt werden; (c) der Augenblick meint nunmehr nicht eine eigentliche Zeitlichkeit, sondern die Übernahme der *Verborgenheit des Seins* (auf Kosten der Zeit), um aus dem ereignishaften Wechselspiel zwischen Entbergung und Verbergung zu existieren. Adrián Escudero sieht seinerseits eine seinsgeschichtliche Auffassung der Langeweile wegen ihrer Einbettung in eine „kollektive Lage“ (Heideggers Phänomenologie der Stimmungen. Zur welterschließenden Funktion der Angst, der Langeweile und der Verhaltenheit, in: Heidegger Studien Vol. 26 (2010), 83–95, hier 93). Dass der Augenblick in GA 29/30 wesentlich gleich zu dem in SuZ beschrieben wird, verteidigen *Katharina von Falkenhayn*, Augenblick und Kairos. Zeitlichkeit im Frühwerk Martin Heideggers ([Diss.] Berlin 2003), 215 und *Ángel Enrique Garrido Maturano*, Instante y situación. Problematización de la relación entre instante y situación en torno a Ser y Tiempo de Martin Heidegger, in: *Agora – Papeles de Filosofía* Vol. 47 Nr. 2 (2018), 53–75, hier 66.

Der Augenblick ist keine „punktuell“ geschehende Begegnungszeit des gesammelten Daseins aus seinem Endlichkeitshorizont, z. B. „den richtigen Augenblick abpassen“. Denn der Augenblick kann grundsätzlich nicht aus dem leeren Jetzt erfasst werden, das noch eines konkreten Inhalts bedarf, weil er als entdeckende Begegnungszeit „erst begegnen [läßt]“,¹³⁰ in der ein erfülltes und ernst genommenes Verhältnis zum konkret anwesenden Mitdasein bewahrt wird. Darin spielt sich eine Ver-endlichung ab dank eines verwandelten Zeitlichkeitsgeschehens, das sich nicht länger als eine ins potenziell Endlose gehende Streckung der Jetzt-Abfolge artikuliert, sondern vielmehr in einem befristeten Endlichkeitshorizont und -spielraum aufgrund des zukünftig vorweggehenden Vorlaufens. Der dadurch existenziell übernommene Tod als konstitutive Möglichkeit der jederzeitigen „Daseins-unmöglichkeit“¹³¹ wird im Vorlaufen in das Existieren selbst zurückgenommen als seine wesensausmachende Endlichkeit. Diese Einlassung in das endliche Existieren ereignet sich, weil das sich *entwerfende* Dasein an seinen Endlichkeitshorizont zerschellt und ohne Ausflüchte *auf sich selbst eigentlich zukommt*. Die selbstbindende Eigentlichkeit holt aber das ein, was im Grunde das *geworfene* Dasein in seiner Sorgeverfassung immer gewesen ist, sodass es *zu sich selbst zurückkommt*. Im Zurückkommen holt sich das zurückgebundene Dasein wieder, nämlich weg von der verfallenden Verlorenheit der Uneigentlichkeit und hin-zum endlichen Geworfensein. Die These Heideggers über die Todesübernahme als Bedingung der Eigentlichkeit hat keinesfalls den Anspruch, das Leben zu verdüstern. Es geht letztlich darum, die Seienden in ihrer Zerbrechlichkeit und Einzigartigkeit *im Lichte der Endlichkeit augenblicklich-situativ begegnenzulassen*. Dieser dreifach auf der Zeitlichkeit beruhende Daseinsvollzug im wiederholend-augenblicklichen Vorlaufen geht wesentlich parallel mit der in der Sorgeverfassung dreifach innewohnenden Endlichkeit des verstehenden Entwurfs, der befindlichen Geworfenheit und des begegnenlassenden Seins-bei bzw. Mitseins.

Hinsichtlich der eigentlichen Wiedergewinnung der Endlichkeit kommen die existenziale Entschlossenheit und der existenzielle Entschluss ins Spiel, die thematisch nicht zusammengeworfen werden sollen. Erst wenn der Bedeutungsgehalt der „Entschlossenheit“ nicht in ihrem allgemeinen Sprachgebrauch genommen ist, um ihr in ihrer komplexen Eigendimension in *SuZ* Rechnung zu tragen, tritt ihrer Eigencharakter zutage. Denn sie ist keine Bezeichnung, die sich auf einen entschiedenen und „individualistischen“ Willen bezieht, als ob jemand entschlossen wäre, wenn er einen vorgezeichneten Plan zielstrebig durchführt. Eine „dezi-sionistische[n] Entschlossenheit“, die auf „*decisiones radicales e incommunicables para con otro*“¹³² bezogen ist, verfehlt völlig das Entschlossenheitsphänomen, weil es unmittelbar nichts mit Entscheidungen als deren Wozu zu tun hat. Die willentlichen Entscheidungen entstehen „nach“ der im Vorlaufen gewonnenen oder im

¹³⁰ *SuZ*, 338.

¹³¹ *SuZ*, 250.

¹³² *Habermas*, a. a. O., 183; *Periñán*, a. a. O., 179. Es kann deshalb auch kein „comportamiento óntico“ (*Rodríguez*, *Resolución y alteridad*, a. a. O., 45) sein.

Weglaufen verfehlten *Entschlossenheit*. Laut Heidegger stellt die Entschlossenheit die „existenziale Struktur“¹³³ des „existenzielle[n] Wählen[s] der Wahl eines Selbstseins“¹³⁴ dar. In unserer Erläuterung über die Angst hinsichtlich ihrer nicht solipsistischen Vereinzelungsmöglichkeit haben wir diese Selbstwahl bzw. die Wahl des Selbstseins genannt. In der Selbstwahl wählt sich das faktische Dasein als ein jemeinig-existierendes, durch die Endlichkeit seiner Sorge wesensbestimmtes Da-sein. Die Entschlossenheit ist die existenziale *Struktur* der existenziellen Selbstwahl, die im durchsichtigen Verständnis und damit in der durchsichtigen Haltung des Daseins gegenüber seiner Endlichkeit besteht. Das einzige Wozu bzw. „Korrelat“ der Entschlossenheit ist somit das eigentlich gewählte Selbstsein bzw. das in der zugelassenen Grundstimmung der Angst und im verstandenen Vorlaufen zum Tode zurückgeholt jemeinig-existierende Da-sein *in seiner Endlichkeit*.

Die entschlossene „Selbstwahl“ als Übernahme des *endlichen* Da-seins vollzieht sich im Vorlaufen zum *Tode*. Deswegen „[tendiert] die Entschlossenheit aus ihr selbst“¹³⁵ zum Vorlaufen. Die Struktur der Entschlossenheit wird in das ontisch-existenziale Feld des Entschlusses konkretisiert durch das Vorlaufen zum Tode als Verbindungsphänomen zwischen existenzialer Entschlossenheit und existenziellem Entschluss. Denn mit der existenzialen Struktur der Entschlossenheit geschieht gleichzeitig das existenzielle Vorlaufen zum Tode „*als die mögliche existenzielle Modalität ihrer eigenen Eigentlichkeit*“,¹³⁶ und zwar *im* Entschluss. Die Entschlossenheit „*existiert*“ nur als verstehend-sich-entwerfender Entschluß“,¹³⁷ weil die *vorlaufende Entschlossenheit* des Daseins, das wesentlich Mitsein und Sein-bei ist, im faktisch „selbstsorgenden“, fürsorgenden oder besorgenden Entschluss vollzogen werden muss, der von der existenzialen Struktur der Entschlossenheit geprägt ist. Der Entschluss ist eine existenzielle Verhaltung aus der Übernahme der äußersten Möglichkeit (Tod) als anschaulichste Anzeige der Endlichkeit, „die jedem faktischen Seinkönnen des Daseins vorgelagert ist“,¹³⁸ weil der Tod bzw. die Endlichkeit alle begleitet. So hält sich die vorlaufende Entschlossenheit strukturell in der Konkretion der jeweiligen Entschlüsse auf, indem alle Existenzmöglichkeiten aus dem vorspielenden Endlichkeitshorizont erschlossen und ergreifbar sind. Die sachliche Zusammengehörigkeit zwischen dem Entschluss und der Entschlossenheit entspricht der inneren Untrennbarkeit von der Entdeckung und Erschließung der Sorgeverfassung. Betrifft die *erschließende Entschlossenheit* die „eigentliche

¹³³ *SuZ*, 270, 300. Die Doppeldeutigkeit der Entschlossenheit als existenziale Struktur und als faktisch-existenzialer Entwurf bzw. Entschluss (vgl. *SuZ*, 298, 445) muss interpretatorisch unterschieden werden.

¹³⁴ *SuZ*, 270.

¹³⁵ *SuZ*, 309.

¹³⁶ *SuZ*, 305.

¹³⁷ *SuZ*, 298.

¹³⁸ *SuZ*, 302. So ist „jedes Handeln [...] faktisch notwendig ‚gewissenslos‘“ (*SuZ*, 288) und „als entschlossenes *handelt* das Dasein schon“ (*SuZ*, 300), weil das Handeln gleichursprünglich die in der Gewissensanalyse bezeugte vorlaufende Entschlossenheit schon voraussetzt.

Erschlossenheit“¹³⁹ des Daseins, indem das *in seiner Endlichkeit sich durchsichtig* gewordene Dasein „entschlossen für das Da, als welches das Selbst existierend zu sein hat“ bzw. „entschlossen nicht zum Sterben, sondern zum Leben“ existiert,¹⁴⁰ dann bezieht sich der davon untrennbare *entdeckende Entschluss* auf die faktische Ver-endlichung bzw. Sich-ver-endlichenden des sich verhaltenden Daseins in einer konkreten Existenzmöglichkeit.

Wie ist die Erstrecktheit der Selbst-ständigkeit in der vorlaufenden Entschlossenheit des Daseinsgeschehens zu erfassen? Ist das Dasein nur zeitlich „punktuell“ eigentlich, sodass es an einem Tage mehrmals zwischen Un- und Eigentlichkeit als temporären Wirklichkeitsmomenten hin und her springen kann? Die Entschlossenheit und der Entschluss sind nicht als vorübergehend ablaufende Erlebnisse zu begreifen. Ohne auf die umfangreiche Problematik der Geschichtlichkeit und ihren theoretischen „Schatten“ einzugehen, kann eine Argumentation für die in der Entschlossenheit gewonnene „existenzielle Ständigkeit“ ausgeführt werden,¹⁴¹ und zwar ausgehend vom Sinn der flüchtigen Uneigentlichkeit. Diese birgt in ihrem eigenen Vollzugssinne, sich selbst zu verdecken, um die ihr innewohnende Beruhigungsaufgabe zu erfüllen. Die Ständigkeit ist im Gegenzug dazu, aus der sie konstituierenden Eigentlichkeit zu verstehen. Ist die eingeholte *durchsichtige* Eigentlichkeit einmal gewonnen, dann ist eine Rückkehr in die *undurchsichtige* Uneigentlichkeit nicht ohne weiteres vollziehbar, sofern ihr wesensausmachender Sinn unterbrochen ist. Denn ist die Uneigentlichkeit vorthoretisch primär-befindlich ertappt, dann „weiß“ das nunmehr eigentliche Dasein, dass es flieht, wenn es flieht, um sich selbst zerstreut zu vergessen und das ist keineswegs beruhigend. Dies kollidiert mit der inhärenten Selbstverdeckung der Uneigentlichkeit um ihrer Durchführbarkeit willen, sodass sie sich ihrem entlastend-beruhigenden Ziel nicht mehr annähern kann. Die Uneigentlichkeit wird hingegen belastender, weil der tendenzielle Rückfall in sie und das Motiv desselben (die Unheimlichkeit des endlichen Da-seins) erfahren werden, wobei diese Durchsichtigkeit das Gegenteil der selbst- bzw. daseinsverdeckenden Undurchsichtigkeit ist. Die Uneigentlichkeit ist aber doch eine modale Grundmöglichkeit, weshalb ihre vollständige und endgültige Überwindung auszuschließen ist. Im Zusammenhang des ständig möglichen und zugleich erschwerten Rückfalls macht sich verständlich, dass „der Entschluß auf das Man und seine Welt angewiesen [bleibt]. Das zu verstehen, gehört mit zu dem, was er erschließt, sofern die Entschlossenheit erst dem Dasein die eigentliche Durchsichtigkeit gibt“,¹⁴² nämlich, dass es auch in der Eigentlichkeit dem möglichen Rückfall in die Uneigentlichkeit, in der das Dasein vor seiner Endlichkeit flieht, ausgesetzt bleibt.

¹³⁹ SuZ, 298, 335. Zur „Wahrheit der Existenz“ vgl. SuZ, 221, 297, 307.

¹⁴⁰ SuZ, 300; GA 80.1, 145. SuZ, 383: „Wozu sich das Dasein je *faktisch* entschließt, vermag die existenziale Analyse grundsätzlich nicht zu erörtern“. GA 80.1, 274: „Sich *dazu entschließen*, das *Da-sein* sich *zuzumuten*“.

¹⁴¹ SuZ, 392, 391.

¹⁴² SuZ, 299.

Die umfangreiche Interpretation des Todesphänomens und der existenziellen Vollzugsbedingungen der Eigentlichkeit im Allgemeinen war von der sachlichen Absicht geleitet, die Möglichkeit der Eigentlichkeit im Sachfeld der Interexistenzialität exegetisch vorzubereiten. Denn ist die inhärente Endlichkeit (Tod) der Sorgeverfassung das Wovor der weglaufernden Flucht, welche die uneigentliche Modalität der ganzheitlichen Sorgeverfassung pauschal bestimmt, dann erweist sich die vorlaufende Entschlossenheit zum Tode als der existenziell vereinzelt-vereinzelnende Ursprung der selbstgewählten *Eigentlichkeit*. Wird damit die verdeckende Flucht unterminiert, dann bricht die uneigentliche Miterflossenheit des Mitdaseienden als Fluchtmittel zusammen.

Viertes Kapitel

Mitdasein und Eigentlichkeit: Anvisierung vom ontisch-ontologischen Seinlassen des jeseinigen Mitdaseins aus der jemeinigen Endlichkeit

§ 19 Übergang: Selbstanzeigende Richtung der Eigentlichkeit in der Todesangst

Das Phänomen der Eigentlichkeit in *SuZ* wird durch die Angstanalyse anbrechend aufgeschlossen als „das *Freisein für* die Freiheit des Sich-selbst-wählens“ des *Daseins als Dasein*, um dank dessen auf die theoretischen Gehalte der „Eigentlichkeit seines Seins als Möglichkeit“¹ phänomenal bodenhaft eingehen zu können, in der das Dasein als dem Tode, dem Nichts und dem Sein ausgesetztes Seiendes vorontologisch hereinweist. Die „*Eigentlichkeit* muß dabei im wörtlichen Sinne verstanden werden als Bei-sich-selbst-sich-zu-eigen-haben“;² nämlich als die ontologisch akzentuierte Übernahme des eigenen Da-seins, weshalb Un- und Eigentlichkeit für Heidegger streng existenzial anvisierte Phänomene kundgeben, die nichts mit einer selbstverherrlichten Personalität oder heroischen Philosophie gemein haben. Denn die von Heidegger ontologisch eruierte Eigentlichkeit besteht in der modalen Zurückstellung in die eigene Sorgebestimmung der endlichen Existenz, in deren inhärenten und positiven Unheimlichkeit „das Dasein ursprünglich mit sich selbst zusammen[steht]“.³ Die gesichtete Unheimlichkeit bricht ihrerseits am hellsten dank ihrer inneren Verwandtschaft mit dem jemeinigen Tode aus, dessen kontextuell unabhängige Endlichkeit das *Wesensmotiv* des Fluchtgeschehens darstellt. Im Gegensatz zu der Möglichkeitsblindheit der Ausgelegtheit des Man-selbst ist die Todesangst privilegiert imstande, „das Dasein *als Möglichkeit*“ einleuchtend zu signalisieren, und zwar aufgrund der schlagartigen Todesunbestimmtheit angesichts ihres jederzeit möglichen Überfalles, die „sich ursprünglich in der Angst“ zeigt.⁴ Denn die Todesangst bringt das „Ich bin *da*“ und seine immer begleitende Rückseite als „Ich kann nicht *da* sein“ ans Licht. Dieses Nicht-mehr-da-seinkön-

¹ *SuZ*, 188. Oder anders formuliert: das Freisein „für das eigenste Seinkönnen“ (*SuZ*, 144).

² *GA 20*, 390. von *Herrmann*, Wahrheit, a. a. O., 158: „Entschlossenheit [hat] nichts mit Tatkraft, Energie und Willensentschluss eines Menschen zu tun, sondern [ist] der Titel für ein Seinsphänomen“.

³ *SuZ*, 286.

⁴ *SuZ*, 188, 308. Genauso auch die „Freude“ oder der „Jubel des Herzens“ (*SuZ*, 310, 345; *GA 40*, 3). Es gibt daher nicht nur dunkle Stimmungen, wie Otto Friedrich Bollnow meint (vgl. *Das Wesen der Stimmungen* (Frankfurt am Main 1956), 27).

nen kann im zweifachen Sinne erfasst werden: Erstens meint es das „Wegsein“ als permanente Möglichkeit der Uneigentlichkeit, die eine modale Grundmöglichkeit der Sorgestruktur darstellt, in der das Dasein vor seinem offenständigen „Da“ bzw. Erschlossenheit wegläuft und zu seiner existenziellen Verschlossenheit hinläuft, weshalb es „weg“ ist. Zweitens pointiert das Nicht-mehr-da-seinkönnen das „Wegsein“ als immer begleitende Möglichkeit des schlechthinnigen Zerfalles bzw. Ver-schlossenheit des Daseins, z. B. ist es „weg“, wenn es ums Leben kommt.

Ausgehend von der inwendigen Verwiesenheit zwischen der Angst und dem Tode und der Rückbindung in die Sorgestruktur des Todes als Seinsmöglichkeit wird deutlich, dass die Unheimlichkeit der Todesangst das *endliche* Dasein „vor seine unverstellte Nichtigkeit, die zur Möglichkeit seines eigensten Seinkönnens gehört“⁵ bringt. Die theoretische und sachliche Einheit der zusammengehörenden Phänomene von befindlicher Angst und verstandenem Tode zentriert sich in der existenziell unverschlossenen Erschlossenheit der jemeinigen Existenz, an die das in seinem endlichen Wesen gesammelte Dasein sich zurückbindet. Deswegen „[ist] die vorlaufende Entschlossenheit kein Ausweg, erfunden, um den Tod zu ‚überwinden‘, sondern das [...] Verstehen, das dem Tod die Möglichkeit freigibt, der *Existenz* des Daseins *mächtig* zu werden und jede flüchtige Selbstverdeckung im Grunde zu zerstreuen“.⁶ Heidegger meint daher kein dunkles und selbstzerstörendes „Denken an den Tod“;⁷ sondern das sammelnde Einlassen des *endlichen* Existierens in sein volles und nicht einseitiges Wesen dank der Überwindung des Wegsehens von der Endlichkeit, um sich der verschwimmenden Zerstreung zu entziehen. Der im Vorlaufen freigegebene und offengehaltene Tod ist das, worauf das entschlossene Dasein als Mitsein sich entwirft. Nicht freilich um in etwas Anderes zu gelangen, sondern um zu sich als Geworfenem zurückzukommen (gewesenheitsweisende Endlichkeit) und zugleich um auf sich als Sein-zum-Tode zukommen (zukunftsweisende Endlichkeit). Aus dieser sich nicht zerstreuen Sammlung, in der das Mitdaseiende nicht als Fluchtmittel verstanden wird, ist erst ein eigentliches Miteinandersein in der augenblicklichen Situation greifbar (gegenwarts- bzw. augenblicksweisende Endlichkeit der Situation).

Die Flucht zum Mitdaseienden hin, um die Selbstvergessenheit unabsichtlich zu organisieren, bringt nicht mit sich, die Gegenbewegung der Eigentlichkeit im Sinne einer misanthropischen Weltabgeschlossenheit (d. h. im Grunde eine verdoppelte Flucht) zum Inneren zu begreifen. Hier ist ein brisanter Punkt zu treffen in Anbetracht der interexistenziellen Eigentlichkeit: „Diese eigentliche Erschlossenheit modifiziert aber dann gleichursprünglich die in ihr fundierte [...] Erschlossenheit des Mitdaseins der Anderen. Die zuhandene ‚Welt‘ wird nicht ‚inhaltlich‘ eine andere, der Kreis der Anderen wird nicht ausgewechselt, und doch ist das verstehende [...] fürsorgende Mitsein mit den Anderen jetzt aus deren eigenstem Selbst-

⁵ SuZ, 287.

⁶ SuZ, 310.

⁷ SuZ, 261.

einkönnen heraus bestimmt“.⁸ Diese lichtgebende Textstelle wird gerne in der Forschungsliteratur vergessen. Die kontextunabhängige Eigentlichkeit, indem sie nicht kontextuell-umständlich bedingt ist, betrifft demgemäß nicht das jeweilige Wozu des intentionalen Verhaltens (Was) des Daseins, weil das Verhalten schon die Erschlossenheitsweise des Daseins und ihre un- oder eigentliche Modalität voraussetzt. Die Eigentlichkeit bezieht sich auf die Vollzugsmodalität (Wie) der vorontologischen Selbsterschließung des Daseins im befindlichen Verstehen des geworfenen Entwurfs. Diese Selbsterschließung in den ersten zwei Momenten der Sorgestruktur bestimmt die Vollzugsmodalität der vollen Sorgestruktur, d. h. auch des Seins-bei, das die ontisch-intentionale Verhaltung begründet. Es gibt daher einen deutlichen Fundierungszusammenhang zwischen dem vorontologisch erschließenden Verstehen als Erschlossenheitsmoment und dem ontisch-intentionalen Verhalten. *Existiert* das Dasein uneigentlich, „dann“ *versteht* es sich selbst und ein Mitdaseiendes uneigentlich. *Versteht* das Dasein ein Mitdaseiendes uneigentlich, „dann“ *verhält* es sich zum Mitdaseienden uneigentlich.

Daraus resultiert die Inkonsistenz der Aussage, dass „in *Sein und Zeit* das Dasein seine Eigentlichkeit nicht in der Begegnung mit Anderen, sondern in der Abkehr von ihnen erfährt“.⁹ Die Eigentlichkeit bezeichnet keine „Erfahrung“ im Sinne einer *ontischen* Isolierung. Desto weniger meint die Eigentlichkeit eine widersprüchliche *ontologische* Isolierung, weil das Dasein *wesenhaft* Mitsein ist. Auch ein Appell, ein künstliches Alleinsein zu ertragen, um sich selbst in ihm reflexiv zu sammeln, ist weder eine notwendige noch hinreichende Bedingung der Eigentlichkeit, weil man ein introspektives Selbstgespräch effektiv in der Weise des Geredes zu halten vermag.¹⁰ Dass in der Fundamentalontologie Heideggers eine Begegnung mit einem Du ausgeschlossen wäre,¹¹ weil die eigentliche Vereinzelung ein Weggehen von den Anderen bedeute,¹² ist systematisch unhaltbar. Denn das zu- oder abkehrende Verhältnis zum endlichen Selbst ist weder inhaltlichen

⁸ *SuZ*, 297; vgl. dazu *ibid.*, 273. Katsuya Akitomi behauptet mit vollem aber erläuterungsbedürftigem Recht, dass „für das Dasein selbst sein eigentliches Mitsein mit Anderen zugleich mit seinem eigensten Sein in der Vereinzelung erschlossen wird“ (Mitdasein und Gespräch, in: Johannes Weiß (Hrsg.), *Die Jemeinigkeit des Mitseins. Die Daseinsanalytik Martin Heideggers und die Kritik der soziologischen Vernunft* (Konstanz 2001), 219–232, hier 224).

⁹ *Tömmel*, „Wie bereit ich’s, daß Du wohnst im Wesen?“, a. a. O. 337.

¹⁰ Aus diesem Grunde werden wir nicht anstandslos behaupten wollen, dass „das Dasein in *Sein und Zeit* als ein *Selbstgespräch* verstanden wird“ (*Aurenque*, a. a. O., 323).

¹¹ Vgl. *Löwith*, *Das Individuum*, a. a. O., 170; *Peperzak*, *Der Andere*, a. a. O., 204; *Koltan*, a. a. O., 111. Dagegen: *GA 21*, 236; *GA 24*, 394, 420; *GA 26*, 242; *GA 27*, 145–147.

¹² Vgl. *Coll*, a. a. O., 195, 198; *Christopher Fynsk*, Heidegger. Thought and Historicity (Ithaca/London 1986), 30; *Pierre Livet*, Mitsein et intersubjectivité, in: *Être et temps* de Martin Heidegger, a. a. O., 151–165, hier 155; *Arendt*, a. a. O., 47; *Koltan*, a. a. O., 121; *Ernst Tugendhat*, ‚Wir sind nicht fest verdrahtet‘: Heideggers ‚Man‘ und die Tiefdimensionen der Gründe, in: Aufsätze 1992–2000 (Frankfurt am Main 2001), 158; *Ebeling*, a. a. O., 29, 37; *Tietz*, a. a. O., 81; *Alejandro Escudero Pérez*, Heidegger y la pregunta por el sentido del ser, in: *Endoxa. Series Filosóficas*, Nr. 26 (2010), 187–221, hier 197, 207. Dagegen: *SuZ*, 263, 297, 298; *GA 20*, 342; *GA 24*, 408; *GA 26*, 245; *GA 27*, 324.

Regionen von Seienden (z. B. der Gesellschaft) noch intrinsischen Bestimmungen von Seienden (z. B. der Sprache) noch Seinsregionen (z. B. der Geschichte) noch Seinsweisen (z. B. der Existenz) unterworfen, aus denen die Uneigentlichkeit sich bestimme, sodass die angeblich solipsistische Eigentlichkeit lediglich in der lyrischen Einsamkeit eines Gartens einsetzen könnte. Die Eigentlichkeit betrifft vielmehr die *modale* Veränderung dessen, *wie* das in sein Eigenes zugekehrte Dasein sich versteht und vollzieht, nicht *was* es ergreift oder mit *wem* es sich aufhält.¹³

Wenn in der Vollzugsmodalität der Eigentlichkeit die konkrete Umgebung mit ihren sich zeigenden Seienden inhaltlich nicht verändert wird, dann muss doch etwas in der selbsthaften Bezogenheit bzw. Selbsterschließung des Da-seins geschehen, um die Modifikation in die Eigentlichkeit vollziehen zu können. Diese Forderung erfüllt gerade die vereinzelt-vereinzelnde Todesangst aufgrund ihrer kausalen Kontextunabhängigkeit, sodass sie sowohl im alleinigen Arbeitszimmer als auch in einem überfüllten Kolloquium aufgehen kann. Die verstehend-befindliche Todesangst und die dadurch sich profilierende Eigentlichkeit vereinheitlichen sich im Hinblick auf die selbstbezügliche und faktisch umstandsunabhängige Richtung. D. h. sowohl die Todesangst als auch die Vollzugsmodalitäten zeigen eine vollkommene Kontextunabhängigkeit hinsichtlich ihres *Ursprungs*, weil sie nicht direkt von einem entdeckten Innerweltlichen oder einem miterschlossenen Mitdasein abhängen, wie wir bezüglich der ontologischen Rückstrahlung und des Man gesehen haben. Die vereinzelt-vereinzelnde Todesangst birgt daher eine selbstindizierende Richtung *für die allererste Gewinnung* der darin eröffneten *Eigentlichkeit* als *Selbstübernahme*, worin das veränderte Verständnis des Mitdaseins zutage tritt. Ist es außerdem der Fall, dass „je nach der Art der Wahrheit das Seinsverständnis sich abwandelt“¹⁴ und ist das *Mitdasein* in der seinsvergessenden Uneigentlichkeit notwendig verstellt, dann muss der Umschlag des mit der Todesangst vorontologisch mitspielenden Seinsverständnisses in der selbstbezüglichen Richtung gefunden werden.

§ 20 Umschlag des vorontologischen Seinsverständnisses in der Selbstübernahme

a) Selbsthafte Durchsichtigkeit und fremdbezogene Rücksicht

Im § 4 wurde die Diskussion der selbsthaften Durchsichtigkeit und der fremdbezogenen Rücksicht auf später verlegt. Sie betonen das Verstehen als Entwerfen im Lichte einer bestimmten *Vor-sicht*. Konzentrieren wir uns auf die „eigentliche

¹³ Laut Heidegger ist die Verschüttung des „Wie“ zugunsten des „Was“ kein Zufall, sondern eine unabsichtliche Folge der Seinsvergessenheit als Nivellierung der Seinsweisen, vgl. *GA* 64, 55, 119.

¹⁴ *SuZ*, 316. Text- und sachmäßig meint hier „Wahrheit“ die Selbsterschließung des Daseins und die Entdeckung des Seienden.

Durchsichtigkeit“: Diese meint keine intentional selbstwahrnehmende Reflexion, weil sie die gründlichere vorontologische Selbsterschlossenheit des auf seine Endlichkeit vortheoretisch entworfenen Daseins kennzeichnet, das sich nun eigentlich als endliche Existenz sichtet. Daraus resultiert eine entscheidende interexistenzielle Folge. Weil das Dasein als „existierendes Seiendes ‚sich‘ nur [sichtet], sofern es sich gleichursprünglich in seinem Sein bei der Welt, im Mitsein mit Anderen als der konstitutiven Momente seiner Existenz durchsichtig geworden ist“,¹⁵ muss in der eigentlichen Durchsichtigkeit gleichzeitig die Sichtung („Rücksicht“) des Mitdaseienden als Existenz umschlagen, indem das „Da-sein“ von seiner Verstellung in der Uneigentlichkeit befreit ist. Selbstbezogene Durchsichtigkeit und fremdbezogene Rücksicht gehen in ihrer Wesensbegleitung immer zusammen und sind aufeinander verstehensmäßig so verwiesen, wie Selbst und Mitsein strukturell in der Sorge wesensverbunden sind, d. h. wie zwei perspektivische Gestalten in demselben Kaleidoskop (Sorgestruktur bzw. Da-sein). Diese kaleidoskopische Daseinsstruktur als apriorisches Selbst und Mitsein, das bei sich die konstitutive Bezogenheit auf die Mitdaseienden trägt, besagt, dass die eigentliche Vollzugsmodalität beide einheitlich und simultan modifiziert. Die zweidimensionierte Tragweite der gleichzeitigen Sichtmodifikation beruht auf der strukturellen Verflechtung zwischen Selbst (Durchsichtigkeit) und Mitsein mit den Anderen (Rücksicht). Versteht sich das Dasein als Existenz, dann muss es die Mitdaseienden als Existenzen verstehen. Versteht das Dasein die Mitdaseienden als Existenzen, dann muss es sich selbst als Existenz verstehen. Deshalb sagt Heidegger: „Wie weit das eigene Dasein sich selbst verstanden hat; das besagt aber nur, wie weit es das wesenhafte Mitsein mit Anderen sich durchsichtig gemacht und nicht verstellt hat“,¹⁶ bestimmt die erschließende Weise, in der ein anderer Mensch auf seine Seinsweise vorontologisch entworfen bzw. gesichtet wird, sei es *als* Existenz oder *als* Zuhandenheit usw.

„Die Charakteristik des Begegnens der *Anderen* orientiert sich so aber doch wieder am je *eigenen* Dasein“,¹⁷ behauptet Heidegger. Diese Behauptung muss richtig interpretiert werden. Denn diese orientierende Priorität, die eine konsequente Folge der jemeinigen Existenz als koordinierende Instanz der Fremdbezogenheit ist, meint kein eingekapseltes Ich, das, isoliert von den Anderen, zuerst aus seiner Innerlichkeit hinaustritt und dann ein Fremdverständnis durch eine Einfühlung erlangt, um als intersubjektiver Konstitutionsgrund eines anderen Ich zu fungieren. Das Mitdaseiende kann grundsätzlich keine analogische Dublette des sich in es *intentional-einfühlenden* Ich sein,¹⁸ weil seine vorontologisch verstandene

¹⁵ *SuZ*, 146.

¹⁶ *SuZ*, 125; vgl. ferner *GA 21*, 236. *Rodríguez*, *Resolución y alteridad*, a. a. O., 43: „El sí mismo [...] no tiene ninguna primacía sobre el otro, sino que, al igual que él, comparece en la misma referencia al mundo que constituye el *Selbst*“, vgl. auch *France-Lanord*, *Martin Heidegger II.*, a. a. O., 125.

¹⁷ *SuZ*, 118.

¹⁸ Vgl. dazu *SuZ*, 117; *GA 20*, 334; *GA 21*, 236; *GA 26*, 241; *GA 27*, 141, 145; *GA 29/30*, 298–304.

Miterschlossenheit jeder ontisch sich verhaltenden *Intentionalität* voraus geht. Im fundamentalontologischen Sachfeld verliert die voraussetzungsvolle Einfühlungstheorie den Boden, weil die Auslegung Heideggers im alltäglichen Miteinandersein des vortheoretischen Daseinsvollzugs und nicht in einem von den Mitdaseienden seins-strukturell isolierten Ego bzw. Bewusstsein anfängt, das die Mitdaseienden intentional konstituiert – im *methodischen* Sinne gibt es kein *Brückenschlagen*. Als Folge davon ist das Dasein als Mitsein mit der aktuellen oder potenziellen Miterschlossenheit der Mitdaseienden apriorisch verwickelt, sodass es vor allem keinen Übergang von einer immanenten Ichsphäre in eine transzendente Sphäre eines anderen Ich gibt, die irgendwann nachträglich zu erreichen wäre – im *thematistischen* Sinne findet keine *Projektion* statt. Um dieser Einfühlungsfehldeutung mit äußerster Sorgfalt zu entgehen, bedarf der Phänomenzusammenhang vom selbst- und fremdbezogenen Verständnis einer dreifachen Perspektivendifferenzierung, um die drei innewohnenden und immer zusammenspielenden Wesensmomente herausstellen zu können.¹⁹

1. Im Rahmen der *Bezugsrichtung* kann es zwischen den verschiedenen Sicht- bzw. Verständnisrichtungen des alltäglichen Selbst- und Fremdverständnisses kein modulares Prioritätsverhältnis geben, gesetzt dass sie nicht „reflexiv“ begriffen werden. Im formalen Sinne kommt nicht zuerst eine Selbsterschließung im Ich-Pol und dann eine Fremderschließung im Du-Pol zustande. Denn in der vortheoretischen Alltäglichkeit existiert das Dasein als Mitsein schon „draußen“ mit den Mitdaseienden, und zwar in aller Selbstverständlichkeit, weshalb nicht zwischen dem Inneren und Äußeren, Eigenen und Fremden, Ich und Du, reflexiv-theoretisch unterschieden wird. Im modalen Sinne versteht das Dasein sich selbst und die Mitdaseienden einheitlich als Existenzen (Eigentlichkeit) oder Nicht-Existenzen (Uneigentlichkeit), wie wir noch näher sehen werden. 2. Unter dem Gesichtspunkt der Uneigentlichkeit versteht man sich primär aus den das Man-selbst inhaltlich mitermöglichenden „Anderen“. Dem entspringt die *Inhaltsgenesis* des befindlichen Verstehens in Bezug darauf, was und wie etwas erfahren und gesehen wird, weil es zunächst aus der interexistenziell mitermöglichten „öffentlichen“ Ausgelegtheit des Man geschöpft ist. 3. Sofern es sich aber um das Verständnis eines jemeinigen Selbst handelt, muss die nötige Stütze dieses Verständnisses hinsichtlich seines *Vollzugsbodens* in der eigenen Existenz verankert werden.²⁰ Die Selbstbezüglich-

¹⁹ Zu einer ausführlichen Diskussion über die „Einfühlungstheorie“ vgl. *Michalski*, a. a. O., 240.

²⁰ Die Verknennung von ontologischer und ontischer Ebene und des Unterschieds zwischen den Bezugsrichtungen und dem Vollzugsboden im Seinsverständnis liegt der Auffassung Theunissens zugrunde. Ihm zufolge ist die Fremdheit des Anderen verschüttet, weil „als innerweltlich begegnendes Seiendes der Andere dem Weltentwurf des jemeinigen Daseins [untersteht] [...] So hat sich auch bei Heidegger der Andere im transzendentalen Verstande nach ‚mir‘ zu richten: er ist das Entworfenen meines Entwurfs“ (Der Andere, a. a. O., 168, genauso auch *Coll*, a. a. O., 193; dagegen wird richtig zwischen Konstitution und Erschlossenheit unterschieden in, *Jean-Luc Marion*, El Interpelado, in: Taula. Quaderns de pensament, Nr. 13–14 (1990), 87–97, hier 88). Eine solche Missdeutung ist möglich, weil Theunissen die Mitseinsanalyse aus der Bewusstseinskonstitution Husserls thematisiert, statt aus der *Daseinerschlossenheit*.

keit des Vollzugsbodens ermöglicht die als Selbstaufgabe erfasste Gewinnung der durchsichtigen und rücksichtigen *Eigentlichkeit*. Warum muss es sich um eine Selbstaufgabe handeln?

b) Weltvertrautheit der Zuhandenheit und positive Tendenz gegenüber der Vorhandenheit

Die Schwierigkeit der Problematik vom dynamischen Verhältnis zwischen dem Seinsverständnis und den Seinsweisen hat Heidegger sehr früh bemerkt, „wenn- gleich bruchstückhaft und in ersten Anläufen“.²¹ In der noch nicht fundamental- ontologisch fixierten Terminologie behauptet er, dass „eines der schwierigsten Probleme das *des Grenzübergangs vom Umwelterleben zur ersten Objektivierung* [ist]“;²² d. h. der Übergang von bedeutsam-weltmäßiger Zuhandenheit dank einer abstrahierenden Kontextisolierung zur „entbedeuteten“ und „entwelteten“ Vorhandenheit hin.²³ Heidegger bespricht ausführlich in *SuZ* und in seinen Vorlesungen diesen graduellen und sich lebensweltlich vollziehenden Umschlag (Zeug, Zeug- Ding, Ding) vom vorontologischen Seinsverständnis. Der Umschlag geschieht auf Kosten der umsichtig-besorgenden Zuhandenheit zugunsten der durch die bedeutsame Bewandtnis Ganzheit (Um-zu-Verweisungsstruktur) nicht determinierten hinsichtig-besorgenden Vorhandenheit,²⁴ z. B. sagen wir beim Hinsehen, eine Schreibfeder sei ein „Ding“, nicht ein Zeug. Aufgrund dessen kann das Vorhandene letztlich in seiner Gegenständlichkeit und deren Grundeigenschaften im puren Gegenwärtigen theoretisch entdeckt werden. „*Das Seinsverständnis*, das den besorgenden Umgang mit dem innerweltlichen Seienden leitet, *hat umgeschlagen*“;²⁵ heißt es. Das traditionelle Versäumnis des Unterschieds zwischen Zu- und Vorhandenheit in der philosophischen Theoriebildung beeinträchtigt allerdings nicht die Einsicht, der zufolge das vorthoretische Seinsverständnis sich in einer minimal

Im methodologischen Sinne verkennt er die Wesensdifferenz zwischen der vergegenständlichend-vorstellenden Reflexion im Rahmen der *ἐποχή* eines absoluten Ego und der mitgehend- auslegenden Phänomenologie im Horizont des Vollzugsinnes des faktischen Daseins. Die Mitherschlossenheit ist nicht aus dem transzendentalen Bewusstsein gemäß eines Fundierungs- modells ontologischer Schichten (vgl. *Husserl*, *Krisis*, a. a. O., 182) verstehbar. Deshalb bezieht sich die fundamentalontologische Interexistenzialität keinesfalls auf eine „monadologische Intersubjektivität“ (*Husserl*, *Cartesianische*, a. a. O., 89), welche die Konstitution des Anderen als Subjekt dank einer analogisierenden Appräsentation aus seinem „Körper innerhalb meiner primordialen Sphäre“ (ibid., 111) durch „Einfühlung“ von bestimmten Gehalten der „höheren psychischen Sphäre“ (ibid., 119) ermöglicht, sodass „sich appräsentativ in meiner Monade eine andere [konstituiert]“ (ibid., 114).

²¹ *SuZ*, 2.

²² *GA 56/57*, 91.

²³ Die „Entweltlichung“ der vorhandenen Dinge bedeutet keine Weltabwesenheit, da sie in einem bedeutsamen Kontext vorkommen müssen, vgl. *SuZ*, 358; *GA 21*, 156, 212.

²⁴ Vgl. dazu *SuZ* § 16, § 69b; *GA 20*, 265; *GA 23*, 20; *GA 25*, 25; *GA 56/57*, 89; *GA 62*, 353; *GA 63*, 88.

²⁵ *SuZ*, 361.

ausgebildeten Differenziertheit bewegt, aufgrund derer das Dasein ohne weiteres mit Zeugen und Gegenständen umgehen kann.

Denn man kann in aller Unauffälligkeit mit den Zuhandenen umgehen, ohne die Zuhandenheit als eine solche eigens zu erfassen. Das „draußen“ stehende Dasein dank seiner seinsverstehenden Sorgeverfassung vermag ganz vertraut bei den in ihrer Zuhandenheit entdeckten Zuhandenen zu existieren, die durch die ontologische Rückstrahlung die Seinsbestimmungen für die Selbstausslegung geschmeidig abgeben können (nicht müssen). Der besorgend-umsichtige Umgang mit dem Zuhandenen dank des selbstverständlichen Sichfügens der Um-zu-Verweisungen erklärt Heidegger aus dem phänomenalen Tatbestand der „für das Dasein konstitutiven Weltvertrautheit“,²⁶ welche die vortheoretische Entdeckung des Zuhandenen auf einem Silbertablett serviert. Diese Weltvertrautheit, die in der formalen Zeitigung des „gewärtigend-behaltende[n] Gegenwärtigen[s]“²⁷ begründet wird, lässt von Anfang an das Zuhandene aus seiner Zuhandenheit im *vorontologisch* umsichtigen Begegnenlassen sein. Die Seinsweise der Zuhandenheit *als solche* bleibt allerdings vortheoretisch-alltäglich gemäß ihrem eigenen Sinne verhüllt. Denn zunächst einmal wird das Zuhandene sinngemäß einfach benutzt und nicht betrachtet.

Gehen wir nun auf die Entdeckung der Vorhandenheit ein. Die Begründung der selbstverständlichen Entstehung der Vorhandenheit verdankt sich der positiven Tendenz des abstandnehmenden „Sehens“. Sowohl die theoretische Freilegung der Vorhandenheit im engen Sinne innerhalb der traditionellen Ontologie als auch die Motivationsgrundlage des durchschnittlichen Seinsverständnisses für das hinsehende Erfassen des umweltlich begegnenden Seienden als Vorhandenes im weiten Sinne beruhen auf dem „Vorrang des ‚Sehens‘“²⁸ im Dasein, der sich in der philosophischen Disziplin streng begrifflich als betrachtende Theorie ausbildet und der sich außerphilosophisch und schon in der Uneigentlichkeit in der zerstreuten Neugier bekundet. In Hinsicht darauf *versteht* sich das Seinsverständnis zwar aus der Zuhandenheit, es *begreift* bzw. erfasst sich allerdings aus der Vorhandenheit. Diese dynamische Modifizierbarkeit ist deshalb möglich, weil Zu- und Vorhandenheit einheitlich in einem *Was* als Inbegriff des Nichtdaseinsmäßigen subsumiert sind, von dem die Bestimmung des daseinsmäßigen *Wer* radikal abgegrenzt wird: „*Existenz und Vorhandensein* sind disparater als etwa die Bestimmungen

²⁶ SuZ, 86.

²⁷ SuZ, 354. Inga Römer deutet an, dass „das Verfallen seinen Vorrang in der uneigentlichen Gegenwart [hat], weshalb es konsequenterweise ein *gewärtigend-behaltendes Gegenwärtigen* sein müsste“ (Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur ([Diss.] Heidelberg/London/New York 2010), 162). Sie muss die Bezeichnung „gewärtigend-behaltendes Gegenwärtigen“, die in SuZ, 354 einen deutlich formalen Charakter hat, für das Verfallen in Anspruch nehmen, nur weil sie das „ungewärtigend-vergessende Gegenwärtigen“ (SuZ, 410) als die *ausdrückliche* uneigentliche bzw. unentschlossene Gegenwart völlig unberücksichtigt lässt.

²⁸ SuZ, 171.

des Seins Gottes und des Seins des Menschen“.²⁹ Zu- und Vorhandenheit werden vom Dasein nicht sabotiert, weil beide als „Was“ die Unheimlichkeit des Daseinsmäßigen nicht hervorrufen.

Im Lichte der „Vertrautheit“ und der „positiven Tendenz“ wird die dynamische Modifizierbarkeit des Seinsverständnisses nachvollziehbar. Wie ist die Modifizierbarkeit hinsichtlich der selbstbezüglichen Todesangst und im Rahmen der Mitdaseinsproblematik näher zu erfassen, um den vorontologischen Umschlag des Seinsverständnisses in Anbetracht der daseinsmäßigen Seinsweise (Existenz) in die Eigentlichkeit zu begreifen?

c) Verdeckungstendenz: Unmöglicher Umschlag dank eines Mitdaseins

Die besorgende Umsicht, fürsorgende Rücksicht und sorgende Durchsichtigkeit entsprechen dem vollen sich entwerfenden bzw. sich aufschließenden Mit-in-der-Welt-sein in seinem alltäglich vorthoretischen Vollzug bei den „Dingen“, mit den Mitdaseinenden und zum eigenen Selbst. In dieser dreifachen Entwurfsrichtung des Da-seins geht es „um ein verstehendes Ergreifen der vollen Erschlossenheit des In-der-Welt-seins *durch* seine wesenhaften Verfassungsmomente *hindurch*“.³⁰ Diese Einsicht Heideggers betrifft ohne weiteres die Zuhandenheit dank der Weltvertrautheit und die Vorhandenheit wegen der positiven Tendenz des „Sehens“, sei es vor- oder theoretisch, d. h. das Zuhandene wird im umsichtig-besorgenden Umgang spontan-tendenziell als Zuhandenes und das Vorhandene im hinsichtlich-besorgenden Umgang spontan-tendenziell als Vorhandenes entdeckt. Das Dasein muss sich auch *ganz formal* in seinem Sein sichten, um ohne theoretische Reflexion zu sich selbst, bei der „Welt“ und mit den Mitdaseinenden existieren zu können. Denn auch im alltäglichen Dahinleben ist die Existenz, „ob ausdrücklich oder nicht, ob angemessen oder nicht, irgendwie mitverstanden“.³¹ Die formale Durchsichtigkeit des Daseins enthält allerdings nicht die vor- und theoretische Problemlosigkeit, die angesichts der Betrachtung von Zuhandenen und Vorhandenen der Fall war, und zwar wegen der ontisch-ontologischen Auszeichnung des seinsverstehend-existierenden Daseins, sich *modal* vollziehen zu können (bzw. müssen), sodass die Durchsichtigkeit eigentlich oder uneigentlich vollzogen wird. Weil die formalen Existenzialien in ihrer un- oder eigentlichen Vollzugsweise sich konkretisieren, ist es keinesfalls so, dass „das In-der-Welt-sein als starres Gerüst [fungiere], [...] ohne das ‚Gerüst‘ selbst seinsmäßig zu berühren“.³²

²⁹ GA 24, 250. Die Seinsweise des Tieres als Leben, das keineswegs ein „Was“ ist, sei dahingestellt.

³⁰ SuZ, 146.

³¹ SuZ, 312. Zur formalen Durchsichtigkeit vgl. SuZ, 146.

³² SuZ, 176.

Das Seinsverständnis, welches das Sein überhaupt im Seienden aufgeschlossen hält, zeigt eine dreifache Richtung in seinem Bezug zum Seienden, nämlich zum nichtdaseinsmäßigen Seienden, zum Mitdaseienden und zum Selbst.³³ Im ersten Bezugspunkt werden sowohl die Zu- als auch die Vorhandenheit gemäß der Vorhandenheit im weitesten Sinne integriert, weil beide ein „Was“ darstellen. Die zwei letzten verweisen auf das Daseinsmäßige und können also in ihrer einheitlichen Seinsweise als jemeiniger Existenz exegetisch behandelt werden. Wie steht es um das Da-sein? Ist die Weltvertrautheit die Grundlage für die vorontologische Ausbildung des nächsten Seinsverständnisses im Rahmen der Zuhandenheit und ist der tendenzielle Vorrang des „Sehens“ die Erklärungsgrundlage für das Begreifen bzw. Hinsehen gemäß der Vorhandenheit, dann geschieht angesichts der Daseinsproblematik eine phänomenale Merkwürdigkeit: Weder Vertrautheit noch positive Tendenz, sondern eher das Gegenteil. Laut Heidegger gibt es ja ganz *formal* eine „Daseinsvertrautheit“, weil das Dasein sich in seinem so oder so Existieren können (Seinkönnen) immer irgendwie versteht, auslegt und vollzieht. Insofern es sich aber zunächst nicht in seinem Eigencharakter *als* Existierenkönnen erschließt und sichtet, gibt es keine spontan-tendenzielle *modale* Daseinsvertrautheit im Sinne einer eigentlichen Durchsichtigkeit. Indem das Dasein zunächst und zumeist uneigentlich existiert, weist Heidegger eine „Verfallenstendenz“ bzw. „Verdeckungstendenz“ auf,³⁴ die zum Da-sein aufgrund der seinsmäßigen Unheimlichkeit seiner sorgetragenden Erschlossenheit wesenhaft gehört, weshalb Heidegger sie als eine daseinsmäßige „Seinstendenz“³⁵ bestimmt.

Diese Verdeckungstendenz des Daseins betrifft mitursprünglich das Mitsein und somit das Mitdaseiende. Zwar geschieht das *Begegnenlassen* des *Mitdaseienden* aus der formalen Rücksicht aufgrund des existenzial-apriorischen Mitseins, dieses garantiert aber spontan keineswegs die angemessene bzw. eigentliche *Miterschlossenheit* des Mitdaseienden *als Mitdasein* (eigentliche Rücksicht), was doch der Fall im umsichtigen Sein-bei dem Zuhandenen bezüglich seiner Zuhandenheit ist. Denn „Da-sein“ gilt ebenso gleich für alle Daseienden. „Da-sein ist je meines – je deines – je unseres und eures – ihres“, kurz: Es ist eine ontologische Grundbestimmung. Ist also das eigene Da-sein verdeckt, so bleibt notwendigerweise das Verstehen, Auslegen und Begreifen dessen, was das „Da-sein“ zum Ausdruck bringt, gleichursprünglich verschüttet. In diesem Sinne ist das Mitdasein *ebenso* verdeckt wie das eigene Dasein, wobei die wesentliche Zusammengehörigkeit der Daseins- und Mitdaseinsvergessenheit nur eine konkretere und je gesonderte Redeweise eines allgemeineren Phänomens ist, das in der Da-seinsvergessenheit zusammengefasst werden muss, weil diese die perspektivischen Phänomene von „Dasein“ und „Mitdasein“ gleichursprünglich einschließt. Daraus wird ersichtlich, dass der Umschlag des vorontologischen Seinsverständnisses in seine Eigentlich-

³³ Vgl. dazu *SuZ*, 170; *GA* 27, 324.

³⁴ *SuZ*, 255, 256. Nochmals: Die Verfallenheit ist eine Tendenz, nicht aber eine Notwendigkeit.

³⁵ *SuZ*, 313.

keit nicht von einem anwesenden Mitdaseienden *verursacht* werden kann. Diese Unmöglichkeit betrifft sowohl eine etwaige „schöne“ ontologische Rückstrahlung aus den Anderen im nächsten Miteinanderbesorgen, weil auf dem Boden der uneigentlichen Selbstverdeckung die Mitdaseienden nicht als Mitdasein miterschlossen werden können, als auch die „Stimme des Freundes“.

Indem die vortheoretische Selbstverdeckung des eigenen Daseins ab ovo eine Fremdverdeckung des Mitdaseins darstellt, muss Heidegger in *SuZ* über den spezifischen Umschlag des Seinsverständnisses im interexistenziellen Sachbereich und bezüglich des Mitdaseins folgerichtig schweigen, weil das Mitdasein denselben existenzial-ontologischen Grundbestimmungen und existenziellen Bedingungen des Daseinsmäßigen überhaupt unterliegt. Zuerst einmal muss Heidegger die eigentliche Modalität des Existenzvollzugs des Da-seins überhaupt offenlegen. Liegt die vortheoretische Möglichkeit des Umschlags des Seinsverständnisses in der Zulassung einer sich aufdrängenden Grundbefindlichkeit, um darin die Übernahme des eigentlichen Selbstseins entstehen zu lassen, so gilt desgleichen auch für das umgeschlagene oder umzuschlagende Selbstverständnis des Mitdaseins als Dasein. Der Umschlag muss aus dem eigenen Selbst hervorkommen, auch wenn z. B. die „Stimme des Freundes“ der allererste Anstoß und Anlass für die Vereigentlichung faktisch übernimmt, wie wir schon gesehen haben. Gewiss „[kann] das entschlossene Dasein zum ‚Gewissen‘ der Anderen werden“, indem es sich gegen die verstellende Tendenz der Uneigentlichkeit eines bestimmten Freundes mobilisiert. In dieser ausgezeichneten Begegnung kann die vorspringend-befreiende Fürsorge ausschließlich eine *Mitmotivierung* für die Gewinnung der Eigentlichkeit eines Freundes bleiben, und zwar angesichts der im *jeseinigen Umschlag* des Seinsverständnisses beruhenden *Eigentlichkeit*. In diesem Sinne sagt Heidegger, dass „der Ruf zweifellos nicht von einem Anderen [kommt]“.³⁶

Deshalb muss die eigentliche Miterschlossenheit bzw. das Seinlassen des in der Uneigentlichkeit notwendig verdeckten Mitdaseins aus dem Umschlag des jemeinigen Seinsverständnisses gewonnen werden. Daraus erklärt sich die These Heideggers, dass das „Dasein nur dann *eigentlich es selbst* sein [kann], wenn es sich von ihm selbst her dazu ermöglicht“.³⁷ Das eigene Dasein muss sich ursächlich-grundseiend für seine *Eigentlichkeit* qualifizieren, ohne diese Aufgabe auf ein anderes Mitdaseiendes übertragen zu können. Weil eine solche „Selbstermöglichung“ notwendig das Da-sein als Mitsein und somit das Miteinandersein in sich einschließt, „muß sich auch das eigentliche existierende Miteinandersein primär aus der Entschlossenheit des Einzelnen bestimmen“.³⁸ D. h. das Dasein muss sich

³⁶ *SuZ*, 298, 275; vgl. dazu *BF*, 31. Aufgrund des Erläuterten lässt sich die mögliche Schwierigkeit systematisch demontieren: „What he does not explain is why there is no genuine initial relationship to people, corresponding to the ready-to-hand relationship to things“ (*Roger Waterhouse*, A Heidegger Critique. Critical Examination of the Existential Phenomenology of Martin Heidegger (Sussex 1981), 174).

³⁷ *SuZ*, 263.

³⁸ *GA 24*, 408.

aus seiner Uneigentlichkeit zurückerobern und sich in seinem *Sein als Mitsein* zurückholen, um das Mitdasein gewinnen zu können.

Dank der fundamentalontologischen Verwurzelung der Interexistenzialität in der Daseinsverfassung als Mitsein kann das Mitdaseiende eine motivierte Tendenz zur Übernahme der *Eigentlichkeit* hervorrufen, ohne dafür eine hinreichende Bedingung abgeben zu können. Diesem anlassgebenden Anspruch kann strukturell-vollzugshaft nur das eigene Selbst entsprechen. In dieser Unmöglichkeit liegt keine Herabminderung des Mitdaseins, sondern vielmehr eine positive Instanz für das interexistenzielle Seinlassen.³⁹ Die notwendig selbstbezogene und unvertretbare Aufgabe des vereinzelnden Sicheinlassens in die *Eigentlichkeit* lässt die vollkommene Unverfügbarkeit dieser Selbstübernahme sehen, sodass aus dieser *die eigene und die fremde Endlichkeit* ans Licht kommen. Es muss demzufolge eruiert werden, inwiefern „das Verhältnis des Daseins zu ihm selbst dem Anderen als Anderem erschließen soll“.⁴⁰ Der provokativen Frage „propriété et altérité s'excluent-elles?“⁴¹ kommt in unserer Interpretation eine negative Antwort zu. Im Umschlag des vorontologischen Seinsverständnisses dank der Übernahme der daseinsmäßigen Seinsweise der Existenz (*Eigentlichkeit*) in der vorlaufenden Entschlossenheit zum Tode und nicht im Wechsel der intentionalen Verhaltensweisen zwischen verschiedenen regionalen Bezirken von Seienden ereignet sich die Möglichkeit der ausgezeichneten eigentlichen Fürsorge in einer direkten Beziehung mit einem Mitdaseienden als Du-selbst außerhalb des Man-selbst. In einer solchen Beziehung kann das Mitdaseiende nicht mehr als Zu- bzw. Vorhandenes und zerstreute Neuigkeit verstanden werden.

§ 21 Seinlassende Eigentlichkeit als Möglichkeitsbedingung der Ich-Du-Beziehung

Erst nach der bisherigen Gesamterläuterung kann die „*eigentliche* Verbundenheit“⁴² mit einem Mitdaseienden als Du-selbst auf sicherem exegetischen Boden behandelt werden. In der Einleitung der vorliegenden Untersuchung wurde vorblickend bemerkt, dass die Interexistenzialität in den komplexen systematischen Zusammenhang der Fundamentalontologie eingebettet ist, weshalb ihre hinrei-

³⁹ Rodríguez ist bedingungslos zuzustimmen, wenn er vorsichtig behauptet: „una resolución en la que el ser-uno-con-otro no parece jugar ningún papel estructural – aunque, una vez individualmente efectuada, abra la posibilidad de una propiedad compartida“ (Rodríguez, *Resolución y alteridad*, a. a. O., 41). Sein Bedauern über die metontologische Unmöglichkeit daraus eine moralische Verpflichtung zu folgern, beruht darauf, dass er das *Verstehen* des Mitdaseins unerörtert lässt und die Entschlossenheit bloß als eine *Verhaltung* erfasst (vgl. *ibid.*, 45), nicht als existenziale Struktur der existenziellen Selbstwahl (vgl. *SuZ*, 270).

⁴⁰ *SuZ*, 125.

⁴¹ *France-Lanord*, Martin Heidegger I., a. a. O., 64.

⁴² *SuZ*, 122.

chende Thematisierung aus der Fülle einer tiefgehenden Erwähnung der Hauptthesen Heideggers artikuliert, entwickelt und abgehandelt werden musste. D. h. die Interexistenzialität hat die fundamentalontologischen Grundeinsichten zur notwendigen Voraussetzung. Diese Tatsache tritt am hellsten im gegenwärtigen Sachfeld zutage, weil die interexistenzielle Eigentlichkeit auf dem vereinzelt und sich selbst in seiner Endlichkeit übernommenen Da-sein als entschlossenem Mitsein beruht. Denn in der vorlaufenden Entschlossenheit wird „das fürsorgende Mitsein mit den Anderen jetzt aus“ dem eigensten und durchsichtigen „Selbstseinkönnen heraus bestimmt“.⁴³ Eine theoretische Darlegung des fürsorgenden Erschließens, das als Kristallisationspunkt eines geradlinigen Fremdverständnisses sich vom umsichtigen Umgang im „fürsorgende[n] Besorgen“⁴⁴ abgrenzt, bleibt in *SuZ* ohne ausführliche und abgeschlossene Behandlung. Die Eigentlichkeit in „einer wesentlichen Beziehung zu anderen Menschen“⁴⁵ lässt sich aber sachimmanent aus dem vorlaufend-eigentlichen Sein-zum-Tode minutiös sichtbar machen, und zwar ausgehend von den zahlreichen Andeutungen bezüglich dieser Thematik in *SuZ* und von einem systematischen Blick der fundamentalontologischen Vorlesungen. Aus diesem Sachzusammenhang soll sich zeigen, dass die seinlassende Eigentlichkeit die Möglichkeitsbedingung der qualifizierten Ich-Du-Beziehung ist, die Heidegger eher terminologisch im modal-eigentlichen Sinne erfasst. So kann nun das Thema in Betracht gezogen werden, das im einführenden § 2 der vorliegenden Arbeit zu Wort kam: Das Du-selbst und die Beziehung mit ihm ist ein zu erreichendes Letztes, weil es die zu übernehmende Eigentlichkeit zur *modalen* Grundvoraussetzung hat. D. h. die existenzial begründete und existenziell vollzogene Ich-Du-Beziehung setzt die Eigentlichkeit des vorthoretischen Existenzvollzugs voraus.

a) Überblick über die interexistenziale Problematik aus dem jemeinigen Tode

Heidegger verlässt in seinem ganzen Denken nie den existenzialen Tod als das Schlüsselphänomen für den mitursprünglichen Wesensbezug zwischen dem seinsverstehenden Da-sein und dem aufgeschlossenen Sein überhaupt.⁴⁶ Wir werfen einen immanenten Blick auf diese Grundeinsicht Heideggers und wollen sie dabei gleichzeitig interexistenziell fruchtbar machen, um so die Notwendigkeit des Todesphänomens für das eigentliche Verständnis des Mitdaseins zu sichten. Angesichts dessen kann gezeigt werden, inwiefern die Eigentlichkeit dank des

⁴³ *SuZ*, 298. Zu einer Thematisierung der eigentlichen Begegnung ausgehend von ihren zeitlichen Implikationen und unter Miteinbeziehung des im Ereignisdenken Entfalteten vgl. *von Uslar*, a. a. O., 87, 93 ff.

⁴⁴ *SuZ*, 124.

⁴⁵ *GA 29/30*, 302.

⁴⁶ Vgl. nach der Kehre *GA 7*, 180; *GA 10*, 167, 188; *GA 12*, 203; *GA 65*, 230, 283, 325; *GA 79*, 56.

Todes zum veränderten Verständnis des Mitdaseins führen *muss*.⁴⁷ Unsere interpretatorische These lautet: *Die vollzugshafte Übernahme der jemeinigen Endlichkeit muss das vorontologisch erschließende Verstehen des Mitdaseins in seiner seingelassenen Eigenständigkeit bzw. „Jeseinigkeit“ gleichursprünglich mit sich bringen.* Rufen wir zuerst einmal ins Gedächtnis, dass die Werheit des bereits erwähnten *Man-selbst* im *verfallenden* Aufgehen in der „Welt“ durch eine mehrseitige Vertretbarkeit (Vertretung) bestimmt ist, die auch dem Fluchtmittel beigemessen wird. Hinsichtlich der entlastenden Seinsvergessenheit ist die *Funktion* eines Fluchtmittels zwar formell unvertretbar, weil es zur Wesenskonstitution der Uneigentlichkeit gehört. Das die Funktion erfüllende Seiende ist allerdings einer *Vertretbarkeit* unterworfen, weil sein Bestehen von der richtigen Leistung seines Mittelseins für die Seins- und Da-seinsvergessenheit abhängt. Das uneigentlich verstandene Mitdaseiende als zuhandelndes Fluchtmittel wird daher in seiner eigensten Unvertretbarkeit völlig übersehen, z. B. als ein vertretbares „Neues“ gemäß der neugierigen Zerstreung, das ersetzt werden kann, wenn es seine Funktion nicht mehr effektiv erfüllt. Heidegger sieht die eigenste Unvertretbarkeit des Menschen im Phänomen des Todes, der die vereinzelt Endlichkeit des Da-seins sichtbar

⁴⁷ Ausgesprochen aber nicht begründet im seinsgeschichtlichen Denken: „Dürftig ist die Zeit, weil ihr die Unverborgenheit des Wesens von Schmerz, Tod und Liebe fehlt. Dürftig ist dieses Dürftige selbst, weil der Wesensbereich sich entzieht, in dem Schmerz und Tod und Liebe zusammengehören“ (GA 5, 275). Die vielverteidigte These wird *systematisch* erwidert: „in seinen Untersuchungen [ist] kein Raum für das, was dem menschlichen Sein Fülle gibt: Freude, Glück, Liebe“ (*Edith Stein*, Martin Heideggers, a. a. O., 110). So auch Karl Jaspers, Notizen zu Heidegger (München 1989), 38; dagegen *Coriando*, Affektenlehre, a. a. O., 145; *Michalski*, a. a. O., 232; *Giorgio Agamben*, Die Passion der Faktizität, in: Die Macht des Denkens. Gesammelte Essays (Frankfurt am Main 2013), 350. Duarte unternimmt den Versuch, das eigentliche Miteinander im Sein-zum-Tode zu begründen (vgl. a. a. O., 74). Das sagt er, zeigt es aber nicht. Wie die vorlaufende Entschlossenheit das Seinlassen des Mitdaseins eröffnet, welche Begegnungsart das Verhältnis zwischen eigentlichem Sein-zum-Tode und dem Mitdaseienden er meint, wie das eigentliche Sein-zum-Tode die eigene und fremde Endlichkeit sehen lässt, dies alles bleibt unerörtert. Weil er *SuZ* als eine postmetaphysische Ethik versteht, gleitet er in eine ethische Interpretation der Gewissensparagrafen, anstatt sie als die existenzielle Bezeugung des vorlaufenden Seins-zum-Tode zu begreifen. Wolfgang Kroug (Das Sein zum Tode bei Heidegger und die Probleme des Könnens und der Liebe, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Band 7, H. 3 (1953), 392–415) versucht „auf den Zusammenhang von Echtheit, Liebe und Tod“ (ibid., 407) einzugehen. Er versteht aber die Sorge als ontische Beschaffenheit, die durch die Liebe überwunden werden soll (ibid., 405, 409), weil die Liebe die Todesangst niederzuschlagen vermag. Er verkennt die Sorge als Sein des Daseins. Andererseits behauptet er, dass der Liebende seiner „schlechthinnigen Abhängigkeit“ (ibid., 413) vom Geliebten gewiss wird, „indem er nicht in sich, sondern im Anderen den schlechthinnigen Grund seines Selbstseinkönnens erlebt und der schlechthinnigen Unmöglichkeit seines Seinkönnens ohne das geliebte inne wird“ (ibid., 415). In Bezug auf die Verlegung des eigenen Seinsgrundes in den Anderen spricht er über eine *Entlastung* in der Liebe (ibid., 415). Ein solcher Versuch drückt gerade die Flucht vor dem endlich-unheimlichen Selbstsein aus, das sich vergessen möchte, wobei die interexistenzielle Eigentlichkeit versperrt wird. Der Andere kann weder existenzial noch existenziell der Grund des *Selbstseinkönnens* sein. Nicht nur, weil eine solche Einsicht widersprüchlich ist, sondern auch, weil das Selbstseinkönnen aus dem unvertretbaren Todesverhältnis in der Jemeinigkeit begründet wird.

macht, worum es nur ihm als seine apriorische Selbstaufgabe so oder so gehen muss. Wenn das jemeinige Dasein ontisch-ontologisch „unverwechselbar“⁴⁸ ist, dann muss in der Eigentlichkeit das jeseinige verstandene Mitdasein zugleich in seiner wesensmäßigen Unverwechselbarkeit miterschlossen werden. Der Tod ist der Darstellungsort der nicht solipsistischen, weil modalen Vereinzelung, die das Dasein von der durchgängigen Vertretbarkeit des nivellierenden Man zu befreien vermag. So wird die Unverwechselbarkeit bzw. *Unvertretbarkeit* in der (modalen) *Vereinzelung* fundiert. Für die sachgerechte Erläuterung muss demnach das Todesverhältnis als äußerste Anzeige der unverfügbaren Vereinzelung ins Spiel gebracht werden, weil in ihr jedes Dasein in seiner unvertretbaren *Jemeinigkeit* „dem Man entrisen bleibt“,⁴⁹ wobei Platz für das Ich-Du gemacht wird.

b) Miterschlossenheit in der befreienden Fürsorge aus den Todescharakteren

Im ganz formalen Sinne ermöglicht die existenziale Grundbestimmung der Jemeinigkeit bzw. Jeseinigkeit das modal eigentliche Miteinandersein, weil „das Mitsein als eigentliches Existenzverhältnis nur so möglich [ist], daß jeder Mitexistierende je eigentlich er selbst sein kann und ist“.⁵⁰ Zur konkreten Eigentlichkeit, mit der wir uns nun befassen, finden wir in *SuZ* eine aussagekräftige These: „Die Entschlossenheit zu sich selbst bringt das Dasein erst in die Möglichkeit, die mitseienden Anderen ‚sein‘ zu lassen in ihrem eigensten Seinkönnen und dieses in der vorspringend-befreienden Fürsorge mitzuerschließen“.⁵¹ In diesem hermetischen Grundsatz kondensieren sich die Hauptthesen über die interexistenzielle Eigentlichkeit. Laut Heidegger lässt die Miterschlossenheit in der befreienden Fürsorge dank der zum Tode vorlaufenden Entschlossenheit das Mitdasein in seiner Selbstaufgabe sein, weil es aus der eigenen Endlichkeit des „Selbstdaseins“ allererst als jeseiniges Mitdasein verstanden wird. Es muss ausgewiesen werden, weshalb die Übernahme des jemeinigen Todes und seiner konstitutiven Charaktere, die lediglich eine äußerliche Lektüre als „banal“⁵² brandmarken würde, in sich die positive Möglichkeit des eigentlichen Verständnisses des Mitdaseins birgt.

Der existenzial enthüllte Tod ist die eigenste, unbezügliche, unüberholbare, gewisse und unbestimmte Seinsmöglichkeit. Versuchen wir die innere untrennbare Zusammengehörigkeit dieser Charakteristiken Punkt für Punkt durchzusprechen. Die Sorgeverfassung ist durch eine dreifache, ihre ganze Struktur durchgreifende

⁴⁸ *SuZ*, 277. Diesbezüglich macht sich die unvertretbare „Singularität“ des jeweiligen Daseins stark, vgl. *Françoise Dastur*, *Comment affronter la mort?* (Paris 2005), 88.

⁴⁹ *SuZ*, 263.

⁵⁰ *GA 26*, 175. Angesichts des Zitatkontexts meint „Mitsein“ einfach faktisch-existenzielles „Miteinander“.

⁵¹ *SuZ*, 298.

⁵² *Critchley*, a. a. O., 143.

Endlichkeit wesensbestimmt. Werden alle Wesensmomente der ganzheitlichen Sor-
gestruktur vom Tode (Endlichkeit) geprägt, dann ist es folgerichtig, dass Heidegger
in Anbetracht dessen den Tod als (1) *eigenste* Möglichkeit fixiert. Dies ist aber nur
die eine Seite der Medaille, nämlich die existenziale. Der Tod als Seinsmöglich-
keit integriert gleichursprünglich ein existenzielles Verhältnis zu ihm, weshalb
das Dasein als Sein-zum-Tode gekennzeichnet wird. Im faktisch existenziellen
Verhältnis zum Tode bzw. zur Endlichkeit wird die jeweilige Vollzugsmodalität
des entweder sich ihm zukehrenden oder von ihm abkehrenden ganzheitlichen Da-
seinsvollzugs dezidiert, weil der Tod im breiteren Horizont die un- oder eigentlich
übernommene Daseinsbezogenheit auf Zukunft, Zeit, Seinsverständnis, Existenz
(Seinsweise) und Sein als (verschließbare) Erschlossenheit zu erkennen gibt, wie
im § 17 ausführlich dargestellt wurde. Bekanntlich ist das existenzielle Verhältnis
zum eigenen Tode in der Un- und Eigentlichkeit jeweils verschieden. Ungeachtet
der existenzialen Apriorität der Selbstaufgabe des Da-seins, geschieht in der *Un-
eigentlichkeit* eine existenzielle Entlastung von der Todesunheimlichkeit, z. B.
durch die Man-Ausgelegtheit. Die *Eigentlichkeit* als vorlaufende Entschlossen-
heit zum vereinzelt-vereinzelnden Tode lässt hingegen keine „äußerlichen“ Instan-
zen zu, weil dies gegen ihre existenzielle Konfiguration verstieße. Aber auch
die entlastende Ausgelegtheit des Man-selbst, deren existenzielles Verhältnis zur
unheimlichen Vereinzelung im Tode eben in der verdeckenden Flucht besteht,
kann kein einspringend-beherrschendes bzw. „übernehmendes“ Verhältnis zum
existenzialen Tode haben, der deshalb die *eigenste* Möglichkeit ist und das Selbst
vom Man befreien kann. Weil die artikulierende „Organisation“ des uneigentlichen
Existenzvollzugs des Man-selbst eben auf der Flucht vor dem existenzialen bzw.
daseinsmäßigen Tode beruht, muss Heidegger zutreffend behaupten, dass mit der
existenziell eigentlichen Selbstwahl des Daseins als endliches bzw. „schuldiges“
Dasein „sich das Dasein sein eigenstes Schuldigsein [ermöglicht], das dem Man-
selbst verschlossen bleibt“.⁵³

Demzufolge stellt der Tod zugleich eine (2) *unbezügliche* Möglichkeit dar, näm-
lich die modal unvertretbare Vereinzelung mit Rücksicht auf die Selbstübernahme,
die gerade das Da-sein als apriorische und gleichzeitig existenzielle Selbstaufgabe
pointiert. Die Unbezüglichkeit liegt keineswegs darin, „alle Bezüge zum ande-
ren Dasein“⁵⁴ zu lösen. Es soll aus der Unbezüglichkeit des Todes weder auf eine
strukturell-solipsistische noch auf eine „geographisch“-solipsistische Eigentlich-
keit „con tintes individualistas“⁵⁵ konkludiert werden. Erstens bedeutet eine Los-
lösung von den interexistenziellen Bezügen die Vernichtung des Da-seins, weil jene
„mit zur Bedingung der Möglichkeit von Existenz überhaupt“⁵⁶ gehören. Zweitens
kommt es darauf an, die modale Qualität der Bezüge zu modifizieren, d. h. *wie*
wir uns auf die Mitdaseienden beziehen, anstatt sie zu annullieren. „Es geht um

⁵³ SuZ, 288.

⁵⁴ Tietz, a. a. O., 82.

⁵⁵ Perriñán, a. a. O., 191.

⁵⁶ SuZ, 263.

Sammlung statt Subjektivismus und Individualismus“;⁵⁷ und zwar Sammlung im Da-sein, wobei die Bejahung seines Mitseins bzw. seines fremdbezogenen Wesens eingeschlossen ist. Denn diese Vereinzelnung provoziert weder eine „ontische“ noch eine „ontologische“ Fremdisolierung, sondern eine eigentliche Fürsorge, die aus der gewonnenen Eigentlichkeit ein Du-selbst allererst zu erschließen vermag. Denn „als unbezügliche Möglichkeit vereinzelt der Tod aber nur, um als unüberholbare das Dasein als Mitsein verstehend zu machen für das Seinkönnen der Anderen“.⁵⁸ Darin liegt impliziert, dass die selbstbezogene Durchsichtigkeit mit sich die fremdbezogene Rücksicht bringt: Aus der modal unvertretbaren Vereinzelnung des „Selbstdaseins“ wird erkennbar, dass das Mitdasein angesichts seiner eigensten und unbezüglichen modalen Vereinzelnung in seinem Tode unvertretbar ist, weswegen die Gewinnung und der Erhalt seines eigentlichen Existierens *seine zu tragende und von uns unvertretbare Selbstaufgabe* sind.

Im letzten Zitat wurde deutlich, dass der Tod (3) *unüberholbar* ist, weil er als eigenste Seinsmöglichkeit die Sorge und ihre Möglichkeiten durchgreifend begleitet und in ihrer Endlichkeit ausmacht. Die Endlichkeit ist der vorgängig-mitgängige Horizont alles dessen, was in ihm gelichtet wird und vorkommt, aus dem alle endlichen Existenzmöglichkeiten des Daseinsvollzugs und das endliche Dasein selbst artikuliert und erfahren werden. Die Unmöglichkeit diesen Todeshorizont zu überholen („überwinden“), legt eine notwendige Begrenzung des eigenen Selbst frei, die in der Eigentlichkeit aufgenommen wird. Darin liegt Zweifaches enthalten: Erstens wird die existenzielle Verdeckung des Da-seins in der Übernahme des unüberholbaren Todes konterkariert; zweitens werden dabei die selbstbezogene Durchsichtigkeit sowie die fremdbezogene Rücksicht freigelegt, weil sowohl das eigene als auch das fremde Dasein vom „Da-sein“ ohne Perspektivität „gesichtet“ werden. Schauen wir nun näher hin, wie jene begrenzende Unüberholbarkeit sich auf die Intexistenzialität ausbreiten muss: Ist mein Tod unüberholbar, dann ist es ebenfalls unmöglich, die Unüberholbarkeit des Todes eines Mitdaseinenden zu überschreiten bzw. zu überkommen. In diesem Zusammenhang wird das eigentliche Verständnis von einem Mitdaseinenden als eigenständigem Mitdasein erreicht, weil die Unüberholbarkeit seines Todes, in dem seine modale Vereinzelnung besteht, ihn als seine eigene, von uns ungreifbare und unüberholbare Selbstaufgabe anzeigt. Aus der eigenen Endlichkeit (Durchsichtigkeit) wird demzufolge das Mitdasein seingelassen (Rücksicht), weil seine modale Vereinzelnung und sein Umwillen-seiner bzw. sein Es-geht-seinem-eigenen-Sein-um von uns unmöglich zu „manipulieren“ sind. Die daraus folgende ontologische Unerreichbarkeit und Unverfügbarkeit des Mitdaseins bezieht sich nicht auf eine unphänomenologisch mystifizierte Unzugänglichkeit des Anderen, sondern auf die selbstbestimmende Vollzugsmodalität des Mitdaseins dank seines eigenständig-jeseinigen Seins, das ausschließlich es selbst zu sein hat.

⁵⁷ GA 27, 377.

⁵⁸ SuZ, 264.

Bisher fasst sich die Begründung der eingangs angeführten interpretatorischen These so zusammen: *Die eigenste Unbezüglichkeit des vereinzelt-vereinzelnden Todes offenbart die unüberholbare Endlichkeit des Da-seins, in deren Übernahme die selbstbezogene Verdeckung verschwindet. Die jemeinige Begrenzung hinsichtlich der modalen Vereinzlung (Eigentlichkeit) als unvermeidliche Selbstaufgabe lässt die unerreichbare Selbstaufgabe des Mitdaseins frei und bahnt sein Verständnis als eigenständige Jeseinigkeit in der eigentlichen Fürsorge.*

Die geläufige Todesauffassung meint allerdings, der Tod sei eine zukünftig ausstehende Tatsache. Deshalb ist es erforderlich, das verwandelte Verständnis ihm bezüglich erst in der vorlaufenden Entschlossenheit freizugeben, in dem er als Seinsverhältnis ausgebildet und als Seinsmöglichkeit ausgehalten wird, ohne seinen Möglichkeitscharakter im Geringsten zu verlieren. Gerade gegen seinen (4, 5) *unbestimmt-gewissen* Möglichkeitscharakter wehrt sich die Uneigentlichkeit des Man-selbst ab. Stellt der unheimliche Möglichkeitscharakter des Todes das Möglichsein des Da-seins heraus, und wird daraus das Mitdasein als ein daseinsmäßiges Möglichsein verstanden – wobei sich die Uneigentlichkeit gegen diese Auslegung wehrt –, dann sind der Tod, das Da-sein und das Mitdasein in der Uneigentlichkeit gleichzeitig versperrt, wobei ex negativo ihr Zusammenhang näher ans Licht gebracht wird. Es liegt auf der Hand, dass das Mitdasein, das als Möglichsein existiert, wie der Tod eine „eminente“ Seinsmöglichkeit des Daseins ist. Denn der Tod ist eine ausgezeichnete *Seinsmöglichkeit*, während das Mitdasein eine faktisch ausgezeichnete Existenzmöglichkeit ist, sofern es an sich als *Möglichsein* bestimmt ist. Im eigentlichen Verständnis eines Mitdaseinenden ist es in seinem Mitdasein als gewissem Möglichsein erschlossen und ausgehalten, das in sich die Unbestimmtheit seines offenen Daseinsvollzugs beibehält. Es ist also *für sich* genommen Möglichsein. Es kann aber *für mich* eine Möglichkeit meines Lebens sein. Beginnen wir mit dem Fall des „für mich“.

In einem anwesenden Mitdaseinenden als Möglichkeit meines Lebens verendlicht sich mein Verhalten.⁵⁹ Diese Verendlichtung im Mitdaseinenden ist eine interexistenzielle Konkretion der vorlaufenden Entschlossenheit, nach der das Anwesende „vom Ende her“ bzw. dem Endlichkeitshorizont miterschlossen wird. Denn das endliche Dasein steht „je in der einen oder anderen Möglichkeit, ständig ist es eine andere *nicht*“ aufgrund eines „Nichtgewählthabens und Nichtauchwählenkönnens“.⁶⁰ Das springt deutlich ins Auge, wenn die durchgängige und unvermeidliche

⁵⁹ Die *ethische* Verbindung zwischen ontologischem Verstehen des Mitdaseins in seinem eigenständigen Umwillen-seiner und seiner normativen Erfassung als Zweck an sich (vgl. Rodríguez, Resolución y alteridad, a. a. O., 47) erlangt aus dem Fundierungszusammenhang zwischen Seinsverständnis und Verhaltung ihre Legitimität. Das Schweigen über dieses grundkoordinierende Wesensverhältnis beherrscht auch die gesamte Untersuchung von Jonathan Boddam-Whetham, Being-with, Authenticity, and the Question of Community in Being and Time ([Diss.] Essex 2012).

⁶⁰ SuZ, 285; vgl. auch GA 28, 114. GA 80. I, 145: „So ergibt jede sich durchsetzende Handlung Konflikte“.

Ausschließung von in jedem Verhalten und Handeln nicht ergriffenen Möglichkeiten des deswegen „schuldigen“ und „ver-nichtenden“ (endlichen) Daseins beachtet ist. Diese Ausschließlichkeit betrifft in *SuZ* das Mitdaseiende, weil das endliche Dasein „auf dem nichtigen Grunde seines nichtigen Entwerfens je schon im Mitsein mit Anderen an ihnen schuldig geworden ist“.⁶¹ Dies muss ontologisch interpretiert werden und nicht als Übergang eines moralisch indifferenten Daseins zur regellosen und nihilistischen Handlung. Indem dieses Mitdaseiende als faktische Existenzmöglichkeit des eigenen Lebens ergriffen ist, sind während ihres Aushaltens alle gleichartigen Möglichkeiten ausgeschlossen. Wenn z. B. Sophia die inhaltliche Möglichkeit ergreift, nur mit Boethius zusammen zu sein, dann sind alle Anderen intentional ausgeschlossen („ver-nichtet“). Offensichtlich kann freilich eine inhaltliche Existenzmöglichkeit zurückgenommen werden, wenn z. B. Sophia nicht mehr mit Boethius umgehen will. Im Sachfeld der Interexistenzialität gewinnt die mögliche „Zurücknahme“⁶² einer ergriffenen Existenzmöglichkeit eine merkwürdige interexistenzielle Zuspitzung, weil die Zurücknahme nicht nur auf der Seite des „Selbstdaseins“ steht, sondern, indem es um eine mitkonstituierte Möglichkeit (zusammen sein, zusammen sprechen usw.) geht, kann die mögliche Zurücknahme mit gleichem Recht auf die Seite des Mitdaseienden fallen, weil es eben „für sich“ ein eigenständiges Möglichsein ist.

Nun soll das Mitdasein als Möglichsein „für sich“ in Betracht gezogen werden. Das faktisch als eine Möglichkeit des Lebens ergriffene Mitdaseiende ist seinerseits auch ein selbständiges Möglichsein. Dieses kann *sich* jederzeit zurücknehmen, ohne dass die Zurücknahme souverän nur vom „Selbstdasein“ ausgehe. In der vorlaufenden Entschlossenheit wird das Mitdaseiende nicht nur aus dem vorgängigen Endlichkeitshorizont her miterschlossen, sondern es selbst als Da-sein erschließt *sich* und trägt mit *sich* seinen eigenständigen Endlichkeitshorizont. Das einmal anwesende Mitdaseiende kann sich selbst aus eigenem „Entschluss“ jederzeit entziehen, z. B. entscheidet es sich, nicht mehr mit uns zu sprechen. Die Einsicht der unheimlichen, weil permanent möglichen Zurücknahme des Mitdaseienden führt dazu, seine ungesicherte Anwesenheit nicht für selbstverständlich zu halten, sodass sie erst recht geachtet und ernst genommen wird. Im Lichte seiner potenziellen Abwesenheit wird die interexistenzielle Begegnung aus dem sich bestätigend-wiederholenden und sich ver-endlichenden Entschluss (aus der vorlaufenden Entschlossenheit und im Endlichkeitsspielraum) darauf angelegt sein, mit dem Mitdaseienden *da* zu sein.⁶³ Darin liegt die *ver-endlichende Sammlung* des

⁶¹ *SuZ*, 288. So ist diesen Satz zu verstehen und nicht, weil das Dasein „nicht auf die Anderen, sondern nur noch auf sich hört“ (*Luckner*, Heideggers ethische Differenz, a. a. O., 76). Hierbei liegt außerdem ein vorbereitender Hinweis für das Problem der Freiheit und Gebundenheit im Miteinandersein, vgl. dazu *GA 26*, 175.

⁶² *SuZ*, 308.

⁶³ Vgl. dazu *SuZ*, 264; *BF*, 13. Die „wechselseitige Nichthaftigkeit“ nimmt Guzzoni auf der seinsgeschichtlichen Ebene positiv auf. Problematisch bleibt, dass sie die Verhältnisstruktur „von Anspruch und Entsprechung“ (a. a. O., 132) zwischen Da-sein und Sein auf die mitmenschliche Beziehung überträgt, um alsbald diese Übertragung richtig als unmöglich zu erfassen.

eigentlichen Daseins im Aushalten *dieser einen Möglichkeit*, um das „todernst“ „Ergriffene als das schlechthin Einzige in seinem Handeln zu behandeln und sich dabei gleichwohl über die Endlichkeit dieses Tuns klar zu sein“.⁶⁴ Aus der von der uneigentlich-neugierigen Zerstreung sich verabschiedenden Verendlichkeit resultiert eine Ich-Du-Beziehung, in dessen Endlichkeitsspielraum es gerade auf dieses, in seiner Unvertretbarkeit anwesende Mitdaseiende ankommt.

Die Möglichkeitsblindheit des Man-selbst in seiner neugierigen Bewegung vom Nächsten zum Übernächsten gemäß der Um-zu-Struktur versucht, „die *Möglichkeit* des Möglichen durch Verfügbarmachen zu *vernichten*“, das sich in der Auffassung des „wirklichen“ Todes als „ein berechnendes Verfügenwollen über den Tod“ widerspiegelt.⁶⁵ Nimmt man z. B. den Tod als eine „äußerliche“ zukünftige Tatsache an, dann kann man den wissenschaftlichen Versuch unternehmen, sich die angebliche Unsterblichkeit des Menschen auszudenken. Im uneigentlichen Fremdverständnis geht es gerade darum, den daseinsmäßigen Möglichkeitscharakter auszuschalten und das Mitdaseiende in seinem Sein zugunsten der Zuhandenheit im stillschweigend vorausgesetzten Sinnhorizont der Vorhandenheit im weitesten Sinne zu verkennen. Dies widersetzt sich dem ursprünglichen Verständnis des seingelassenen Mitdaseins. Ist der Tod allererst im Vorlaufen zu ihm *als* Möglichkeit enthüllt, weshalb es auch als „*Vorlaufen in die Möglichkeit*“⁶⁶ bezeichnet wird, so ist aus dessen Endlichkeitshorizont das nunmehr von seinem Möglichsein sich nicht abkehrende Dasein zugleich für das Möglichsein des Mitdaseins offen. Denn sowohl die *Seinsmöglichkeit* des Todes als auch das *Möglichsein* des Mitdaseins sind aus der jemeinigen Eigentlichkeit in ihrem ungeschwächten Möglichkeitscharakter aufgeschlossen.

Bestimmt die vorlaufende Entschlossenheit das durchsichtige Selbstverständnis des Daseins als offenes *und* endliches Möglichsein, dann muss in Bezug auf das Mitdasein die „Unbestimmtheit, die ein Seiendes, das existiert, durchherrscht“⁶⁷ gleichursprünglich dank der mitlaufenden fürsorgenden Rücksicht beachtet werden. Die genannte Unbestimmtheit enthält zwei Grundebenen, die unbeschadet ihrer sachlichen *Wesenseinheit* in einem begrifflich-analytischen Fundierungszusammenhang stehen. Existenziell (fundierte Ebene): Das Mitdaseiende kann in der im Voraus unberechenbaren Fülle der inhaltlichen und modalen Möglichkeiten

Ein solches Unternehmen muss fehlgehen. Das einfach-einigende und mehrfachig-unterscheidende Unverborgenheitsgeschehen zwischen ansprechendem Sein und entsprechendem Dasein waltet in jedem Offenhalten von Seienden, in denen aber die Wahrheit des Seins *im* Seienden *jeweils anders* geborgen wird, und zwar gemäß der entsprechenden Seinsweise des jeweiligen Seienden. Sie übersieht (vgl. *ibid.*, 127), dass das Seinsgeschehen *im* Mitdasein zu thematisieren ist aufgrund der Bergung der Wahrheit des Seins *im* Seienden, vgl. dazu *GA* 65, 27, 71, 258, 320, 322, 467, 474.

⁶⁴ *GA* 26, 201; vgl. dazu *BF*, 31.

⁶⁵ *SuZ*, 261.

⁶⁶ *SuZ*, 262. *GA* 80.1, 144: „Möglichkeit als Möglichkeit bestehen lassen, [...] besagt, zu ihr *vorlaufen*“.

⁶⁷ *SuZ*, 308.

seines Daseinsvollzugs nicht endgültig festgelegt werden. Existenzial (fundierende Ebene): Seine durchherrschende Unbestimmtheit meint ein Möglichsein und eine Offenständigkeit, die zu ihm als Da-sein wesentlich gehören. Das Verständnis der nur von ihm modal zu bestimmenden Unbestimmtheit seines Existenzvollzugs begrenzt das Selbstdasein, sodass die wesentliche Unheimlichkeit des offenständigen, sich eigenständig vollziehenden Mitdaseins als jeseinige Selbstaufgabe in der befreienden Fürsorge ertragen und gewürdigt werden muss.⁶⁸ Die Einschließung der Rücksicht in der eigentlich-durchsichtigen Fürsorge ist offenkundig: Die widerfahrene *Endlichkeit* bzw. Beschränkung des Selbstdaseins hinsichtlich des Mitdaseins als sein gewiss eigenes, unbezügliches und unüberholbares *Möglichsein* und als seine *Selbstaufgabe* ruft eine *Unheimlichkeit* hervor. Die dem Mitdasein entspringende Unheimlichkeit kann erst dann (positiv) ertragen werden, wenn das Selbstdasein nicht davor flieht, d. h. schon eigentlich ist. Die durchsichtige Eigentlichkeit setzt aber ihrerseits die Übernahme der eigenen unheimlichen Endlichkeit voraus.

So ergibt sich, dass die fünf Grundcharaktere des Todes die eigentliche Fürsorge und das Seinlassen zwischen Mitdaseinenden in sich bergen und ermöglichen. Im Lichte der „todesbestimmten“ eigentlichen Interexistenzialität wird die Einsicht vollkommen verständlich, welche Coriando hellsichtig formuliert: „Weil die Erfahrung des Unheimlichen nicht eine *persönliche* im Sinne der Wertphilosophie ist, sondern das Dasein als In-der-Welt-sein selbst betrifft, ruft sie in ein gewandeltes Miteinandersein“.⁶⁹

c) Seinlassen in der eigentlichen Fürsorge: Verstehen und Verhalten

Aus dem Erläuterten lässt sich die dichte und inhaltsreiche interexistenzielle These Heideggers begreifen, die in *SuZ* ohne nähere Begründung aufgestellt wird, dass „frei für die eigensten, vom *Ende* her bestimmten, das heißt als *endliche* verstandenen Möglichkeiten, bannt das Dasein die Gefahr, aus seinem endlichen

⁶⁸ Die Daseinsanalytik „raubt dem Fremden seinen Stachel“ nicht (*Bernhard Waldenfels*, Antwortregister [Frankfurt am Main 1994], 137) – um einen schönen Ausdruck zu verwenden. „Der Andere in seiner Du-Erscheinung lässt etwas von sich selbst offenbar werden, das aber niemals eine vollständige Erscheinung seines eigenen Selbst ist. Der Andere als Du ist immer mehr als das, was ich von ihm wahrnehme“ (*Aurenque*, a. a. O., 298). Diese stichhaltige Schlussfolgerung aus den Liebesbriefen Heideggers erlangt in unserer Erläuterung ausgehend von der Sorgeverfassung eine theoretisch-systematische Begründung. Die Autorin unternimmt ferner eine aufschlussreiche Untersuchung einer von uns nicht bestrebten „ethischen Verbundenheit des Daseins mit den Anderen“ (*ibid.*, 296) in der befreienden Fürsorge.

⁶⁹ *Coriando*, Affektenlehre, a. a. O., 145. Den impliziten Aufruf zum verwandelten Verhalten zum Mitdaseinenden innerhalb der Philosophie Heideggers verteidigt auch *Walter Biemel*, En torno a Heidegger, in: *Revista de Filosofía (México)* Vol. 22, Nr. 66 (1989), 332–348, hier 347.

Existenzverständnis her die es überholenden Existenzmöglichkeiten der Anderen zu verkennen oder aber sie mißdeutend auf die eigene zurückzuzwingen“.⁷⁰

Dieser Wesenssatz weist ferner auf die innere Verflechtung zwischen Verstehen und Verhalten hin. Denn es geht nicht allein in einem eher ontologischen Sinne darum, 1. aus der jemeinigen Endlichkeit die Unüberholbarkeit der eigensten, unbezüglichen Sorge des *Mitdaseins* mitzuerschließen und es in seinem eigenständigen Möglichsein auszuhalten, indem es in seiner Seinsweise als Existenz seingelassen wird, sondern gleichursprünglich in einem eher ontischen Sinne 2. das *Mitdaseiende* in seinem zu vollziehenden Verhalten mit seinen Existenzmöglichkeiten sein zu lassen, eben weil die Verhaltung ihm bezüglich aus dem jemeinigen und begrenzten Endlichkeitshorizont artikuliert wird, aus dem es als seine eigene Selbstaufgabe „gesichtet“ wird. Darin liegt gerade der Hauptsinn der vorspringend-befreienden Fürsorge: Die zu vollziehende Sorge als apriorische Selbstaufgabe des Da-seins ist absolut unvertretbar.

So wird die *Gleichursprünglichkeit* des (vor)ontologisch seinlassenden *Verstehens* des *Mitdaseins* und der ontischen *Verhaltung* zum seingelassenen *Mitdaseienden* begründet. Es soll eigens betont werden, dass das verhaltende Seinlassen der befreienden Fürsorge nicht eine Vorzeichnung der inhaltlichen Möglichkeiten bedeutet, d. h. *was* das Mitdaseiende zu tun hat. Wäre das so, dann würde Heidegger ein empirisches und von ihm selbst abgewiesenes inhaltliches Existenzideal vertreten, demgemäß ganz bestimmte Existenzmöglichkeiten zu ergreifen oder zu versäumen wären, z. B. dass alle Menschen Philosophen sein müssen oder Wein anstatt Bier trinken sollen. Es kommt sogar nicht nur keine empirische Vorzeichnung der zu wählenden Möglichkeiten zustande, sondern darüber hinaus kein eher theoretischer bzw. „existenziale[r] Entwurf“⁷¹ von ihnen. Solche Auffassung

⁷⁰ *SuZ*, 264.

⁷¹ *SuZ*, 383; vgl. dazu *BF*, 29, 36. Offensichtlich muss der existenziale Entwurf des eigentlichen Seins-zum-Tode (*SuZ* § 53) nicht dazu gerechnet werden, weil dieser nicht diese oder jene Möglichkeit, sondern die Seinsmöglichkeit der Eigentlichkeit betrifft, die erst in der Gewissensanalyse existenziell belegt wird. Deshalb verdankt sich einer Verwirrung (abgesehen vom missverstandenen Alltäglichkeitsbegriff), „menschliches Dasein in seiner Eigentlichkeit“, in der „die Gegenwart in ihrer Alltäglichkeit kritisiert“ wird, sei „ein Entwurf philosophischer Existenz“, *Rainer Marten*, *Der Begriff der Zeit. Eine Philosophie in der Nußschale*, in: Dieter Thomä (Hrsg.), *Heidegger-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung* (Stuttgart 2003), 22–26, hier 23. Vgl. dagegen die zutreffende Bemerkung von *Alejandro G. Vigo*, *La atestiguación, en el modo de ser del Dasein, de un „poder-ser“ propio y el „estado de resuelto“* (§§ 54–60), in: R. Rodríguez (Hrsg.), *Ser y Tiempo*, a. a. O., 299. Die sehr missverständliche Frage Heideggers, ob der Eigentlichkeit „ein faktisches Ideal des Daseins zugrunde“ liegt (*SuZ*, 310), kann erst durch den folgenden Paragraphen in *SuZ* beantwortet werden. Das angeblich faktische „Ideal“ hat nichts mit einer inhaltlichen Leitlinie des Lebensvollzugs gemein (*SuZ*, 312). Das höchstens *modale* „Ideal“ der Eigentlichkeit wird rein phänomenologisch gewonnen, ausgehend von der formalen Anzeige der Existenzidee, die schrittweise im Gegenzug zur Uneigentlichkeit dank faktisch ausgezeichneten Grunderfahrungen (Tod, Angst) aufgewiesen wird, weil diese die geläufige Verschlossenheit des uneigentlichen Daseins zu durchbrechen vermögen (*SuZ*, 313).

würde ja dem Seinlassen der zu übernehmenden Sorge als Selbstaufgabe in ihren modalen und inhaltlichen Möglichkeiten widersprechen.

Genau betrachtet entspricht das ontisch-ontologische Seinlassen der eigentlichen Fürsorge der ontisch-ontologischen Auszeichnung des Da-seins hinsichtlich aller seinen Existenzialien,⁷² d. h. auch der Fürsorge als interexistenzial betontes Moment der Sorgestruktur. Die ontisch-ontologische Zweigerichtetheit der Fürsorge muss stets beachtet werden. Denn die Fürsorge erklärt *ontologisch* das apriorische *Verstehen* des Mitdaseienden in seiner un- oder angemessenen Seinsweise, während sie im *ontischen* Sinne das davon nicht zu trennende *Verhalten* zum Mitdaseienden meint.⁷³ Die seinlassende Fürsorge bezieht sich im ontologischen Sinne auf das verstandene Umwillen-seiner bzw. Es-geht-seinem-eigenen-Sein-um (jeseinige Existenz) des Mitdaseins und im ontischen Sinne auf den sich verhaltenden Vollzug des Mitdaseienden in seinen inhaltlichen Existenzmöglichkeiten. Aufgrund dessen lässt sich ein in *SuZ* genanntes „rechtes Fremdverstehen“⁷⁴ ausweisen, das von einem vorontologischen *Verstehen* des Mitdaseienden *in seinem Sein als Mitdasein* und von einer ontisch-intentionalen *Verhaltung* zu ihm als einem *faktischen Mitdaseienden* getragen ist.

Das gekennzeichnete ontologische Seinlassen des verstandenen Mitdaseins hängt mit dem ontischen Seinlassen des Mitdaseienden in der intentional verhelkend-,beeinflussenden“ Verhaltung zusammen. Denn das Phänomen vom Seinlassen meint nicht „keine Tätigkeit“ als „Enthaltung jeder Beeinflussung des Anderen“,⁷⁵ sowenig „a kind of“⁷⁶ Quietismus. Diese abzuweisenden Deutungen sind nur möglich, weil das Seinlassen aus dem Wollen als seinem angeblichen Wesensbereich abgeleitet erfasst wird, wobei seine ontisch-verhaltende und ontologisch-verstehende Zweidimensionierung übersehen bleibt – allerletztlich übersehen jene Interpreten die hintergründige und maßgebende ontologische Differenz. Die Thesen in *SuZ* dürfen in ihrem „Ertrag weder übersteigert, noch unter verkehrte Ansprüche gestellt und herabgemindert werden“,⁷⁷ z. B. aus einer handlungspraktischen Perspektive, welche die interexistenzial wesensbestimmte Sorgeverfassung voraussetzt. *Was* die Absicht ist, mit *wem* gehandelt wird und *wo* genau die Grenzen zwischen der Indifferenz und dem absichtlichen Seinlassen im Rahmen eines

⁷² Rodríguez fragt mit allem Recht „si la propiedad funda un modo específico de tratar con los otros o, incluso, si contiene la indicación de una medida, de un principio, al que atenerse en ese trato“ (Resolución y alteridad, a. a. O., 42). Das wird hier zweifellos positiv beantwortet, aber ohne sein ethisches Fragemotiv und seine Behandlungsart mitzumachen, weil hier keine einseitige Thematisierung ausgehend vom Verhalten im Versäumnis des Verstehens durchgeführt ist und weil die Rede nicht von einem Mitdaseienden überhaupt, sondern von einem ausgezeichneten Mitdaseienden ist.

⁷³ Im einseitig ontisch-verhaltenden Sinne wird sie z. B. von Figal interpretiert (vgl. a. a. O., 144, 146).

⁷⁴ *SuZ*, 125.

⁷⁵ *Tömmel*, „Wie bereit ich’s, daß Du wohnst im Wesen?“, a. a. O., 346, 347.

⁷⁶ *Olafson*, a. a. O., 98.

⁷⁷ *SuZ*, 269.

sich so oder so verhaltenden Willens liegen, muss *jeweils* von jedem Einzelnen in der entsprechenden *Situation* bestimmt werden: „τὸν καιρὸν σκοπεῖν“,⁷⁸ lässt sich mit Aristoteles sagen. Im Verstehen und Verhalten der eigentlichen Fürsorge wird das Mitdasein in seinem „Dass es ist und zu sein hat“ seingelassen. Das Seinlassen wird fundamentalontologisch nur in seinem gründlichen Spielraum eröffnet und in seiner Endlichkeit aus der gewonnenen „Existenzialität des Daseins überhaupt“⁷⁹ dargestellt. Über das faktische Handeln und ihre unvorhersehbaren kontextuellen Bedingungen kann ausschließlich *situier*t entschieden werden. Das Wesentliche der eigentlichen Fürsorge in *SuZ* liegt darin, dass aus der vorlaufenden Entschlossenheit und im darin gleichzeitig monierten Endlichkeitsspielraum „das unverstellte Begegnenlassen dessen, was sie handelnd ergreift“⁸⁰ geschieht.

Die „Unverstelltheit“ charakterisiert das Seinlassen des Seienden in seiner ihm eigenen Seinsweise. Das „unverstellte Begegnenlassen“ des Mitdaseienden setzt also sein daseinsmäßiges Verständnis voraus, weshalb es zuallererst als ein Du-selbst qualifiziert wird, wenn seine Seinsweise nicht im Sinne der Zu- oder Vorhandenheit verstellt wird, in deren Bahnen es kein Du-selbst, sondern ein Man-selbst gibt. Das wird ermöglicht durch den vereinzeln den Tode eines schon qualifizierten Ich-selbst (Durchsichtigkeit) und vollzieht sich zum eigenständigen Freisein des Mitdaseins hin (Rücksicht). So macht sich die These Heideggers verständlich, dass „erst aus der entschlossenen Vereinzelung her und in ihr das Dasein eigentlich frei und offen für das Du [ist]“.⁸¹ Dank der Übernahme der eigenen Endlichkeit und der Miterfahrung der unüberbrückbaren Jeseinigkeit des Mitdaseienden geht es nicht mehr um sein Verständnis als Vorhandenheit im weitesten Sinne gemäß der Ausgelegtheit des Man. Wäre das so, dann ließe das eigene Dasein ein anderes ausschließlich denken, sprechen, handeln, kurz: existieren, nur solange es sich dem öffentlichen maßgebenden Kriterium und den rahmengebenden Ansprüchen unterwürfe, wobei das Mitdasein in seiner sorgetragenden Selbst-ständigkeit verstellt wäre.⁸² Beispiele dafür lassen sich im unmittelbaren Alltag mühelos registrieren, z. B. verzichtet man (eigens) darauf, mit einem Mitmenschen vernünftig zu diskutieren gemäß einer logisch bzw. denkerisch gestützten Argumentation, weil er

⁷⁸ *Aristoteles*, Nikomachische Ethik 1104 a7.

⁷⁹ *SuZ*, 298.

⁸⁰ *SuZ*, 326. Es sei erlaubt, diesen Satz nicht auf das besorgte Zuhandene (wie in *SuZ*) zu beschränken.

⁸¹ *GA 24*, 408.

⁸² Sagt man, dass die Weltkonstitution aus dem individualistischen Seinsentwurf (Freigabe) geschieht und das Seinlassen eine konstituierende Projektion aus dem ontisch-egoistisch verstandenen Umwillen sei, dann verliert der Mitmensch „seinen spezifischen, dem eigenen Selbst gegenüber selbständigen Charakter, der sich in seiner Andersheit und d. h. meinem Selbst gegenüber *fremden* Existenz zeigt“ (*Koltan*, a. a. O., 112), sodass „mit der Freigabe also die Andersheit des Mitmenschen den Verhaltenstendenzen des eigenen Selbst untergeordnet [wird]. Der Entwurf der eigenen Existenz *hält* sich damit aber *frei* von der faktischen eigentümlichen Selbstständigkeit des Anderen“ (*ibid.*, 114). Dieser Autor verwechselt der Seinsentwurf von Seiendem als Seiendem und das daraus folgende eigentliche Seinlassen mit ontisch-regionalen Entwürfen (Pläne) wie die der „Arbeitsorganisation“ und „Kommunikationsmittel“ (*ibid.*, 101).

der eigenen Meinung nicht zustimmt oder vielleicht versteht man (unausdrücklich) den Mitmenschen als Unterhaltungsmöglichkeit. Er könnte sowieso nur von sich das zeigen, was der Vorentscheidung über die zugelassenen Optionen entspräche.

Daraus wird ersichtlich, dass dem Dasein als Man-selbst nicht ein Du-selbst begegnet, sondern *sein* Schein aufgrund der *eigenen* Selbstverdeckung. Wer begegnet im Lichte dieses Scheins, d. h. wenn die betreffende Sache bzw. das Mitdaseiende nicht ursprünglich und unverstellt verstanden und erfahren ist? Ein auf ein zuhandelndes Fluchtmittel reduziertes Man-selbst, und zwar für ein (anderes) Man-selbst gemäß seiner vorbestimmenden Fremd- und Selbstausslegung, in der das Mitdasein schlechterdings verdeckt bleiben muss. Dagegen „[entspringt] aus dem eigentlichen Selbstsein der Entschlossenheit allererst das eigentliche Miteinander, nicht aber aus den zweideutigen und eifersüchtigen Verabredungen und den redseligen Verbrüderungen im Man“.⁸³ Deswegen muss Heidegger in deutlicher Abgrenzung gegen das interexistenzielle Verständnis in der Uneigentlichkeit behaupten, dass „das Miteinander kein klebriges Anbiedern des Ich an das Du [ist], entsprungen aus der gemeinsamen versteckten Hilflosigkeit“.⁸⁴ Diese Hilflosigkeit meint nicht, dass z. B. in einem gemeinsamen Lesekreis alle Teilnehmer in Verlegenheit angesichts eines bestimmten Absatzes des Buches geraten und keine Lösung ins Auge springt, weshalb alle „hilflos“ bleiben. Es handelt sich vielmehr um eine ontologisch gegründete Hilflosigkeit gegen das, was niemals entlastet werden kann: die selbstbezügliche Unheimlichkeit des eigenen Da-seins, und wofür niemals entlastende Hilfe zu erwarten ist, nämlich die Selbstübernahme der Eigentlichkeit.

Die nicht „klebrige“ Fürsorge im eigentlichen Miteinandersein läuft in der Zeitlichkeit der Gegenwart als Augenblick ab, der von der eigentlichen Zukünftigkeit der vorlaufenden Entschlossenheit zum Tode gestützt wird. Die Zusammengehörigkeit zwischen der Vereinzelnung im Tode als Selbstübernahme und dem augenblicklichen Begegnenlassen als Voraussetzung des Ich-Du-Verhältnisses im endlichen Daseinsvollzug wird von Heidegger so ausgedrückt: „Das existente Zusammen und Miteinander gründet in der echten, durch das Gegenwärtigen im Sinne des Augenblicks bestimmten Vereinzelnung des Einzelnen“,⁸⁵ d. h. aus der eigenen Eigentlichkeit in die gemeinsame Eigentlichkeit des Ich-Du. Die Eigentlichkeit fungiert als vorhergehender Filter für die Etablierung eines ausgezeichneten Miteinanderseins zwischen Ich-selbst und Du-selbst, sodass dieses erst zwischen bereits eigentlichen oder der auszubildenden Eigentlichkeit bereiteten Mitdaseienden, z. B. die Stimme des Freundes hörend, geschehen kann. Denn ein uneigentliches Dasein *muss* sich

⁸³ *SuZ*, 298.

⁸⁴ *GA 24*, 408. Es ist schlechterdings eine Sinnverkehrung zu sagen: „So beschreibt er das Ich-Du einmal als ‚klebriges Anbiedern des Ich an das Du, entsprungen aus der gemeinsamen versteckten Hilflosigkeit‘“ (*Siegfried*, a. a. O., 123). Ist die Interpretin zugunsten ihrer These dazu geneigt, ein deutliches „Kein“ ohne weiteres zu eliminieren, dann kann den Text unphilosophisch gegen sich selbst gewendet werden.

⁸⁵ *GA 24*, 408.

von einem unheimlich-eigentlichen, das endliche Da-sein spürbar machenden Mitdaseienden abkehren, ohne das reflexiv wissen zu können, weil dann die sich selbstverdeckende Uneigentlichkeit gerade ertappt wäre. Auf der Grundlage sämtlicher Erläuterungen muss zu Recht gefolgert werden, dass das Ich-Du-Verhältnis für Heidegger eine vorzüglich positiv modale Bedeutung hat. Sowohl das qualifizierte „Ich-selbst“ als auch das qualifizierte „Du-selbst“ laufen auf das inhärent positive eigentliche Gegenteil des uneigentlichen Man-selbst hinaus.

d) Die zugrunde liegende Endlichkeit im ausgezeichneten Miteinandersein

Das bisher Freigelegte vermag konkreter durch die inhärente Endlichkeit der existenziellen Liebe bzw. Freundschaft (Philia) veranschaulicht zu werden. Die vorlaufende Entschlossenheit findet nicht in einer freischwebenden Geschichtslosigkeit statt, sondern gehört immer dem faktischen Daseinsgeschehen an, das als solches zwischen bereits geschichtlich aufschließbaren Existenzmöglichkeiten situiert ist. Aufgrund seiner „endlichen Freiheit“⁸⁶ entbehrt das Dasein der souveränen Fähigkeit, sich hinter die Möglichkeiten zurück zu stellen, um aus dieser nunmehr emanzipierten Grundstelle eine beliebige Setzung von Möglichkeiten durchzuführen. „Nur *was* es jeweils, in *welcher* Richtung, *wie weit* und *wie* es entdeckt und erschließt, ist Sache seiner Freiheit, wenngleich immer in den Grenzen seiner Geworfenheit“.⁸⁷ Diese Behauptung Heideggers hat entscheidende Folgen für die Verortung der Endlichkeit in der Philia, wodurch diese sowohl von der Um-zu-Struktur und dem uneigentlichen Zeitverständnis des Gewärtigens als auch von jedweder neu-gierigen Suche nach ihr abgetrennt wird. Die Ankunft und Anwesenheit eines geliebten Mitdaseienden in Gestalt einer zu ergreifenden Existenzmöglichkeit des eigenen Daseinsvollzugs kann gemäß der endlichen Freiheit (geworfener Ohnmacht) nicht hervorgebracht werden.⁸⁸ Aus dem denkbaren Ausbleiben des freundschaftlich zu liebenden Mitdaseienden zeigt die Philia ihren unheimlichen Möglichkeitscharakter auf, und zwar in Anbetracht der nicht präfigurierten und nicht erzwingbaren Vereinigung mit einem ausgezeichneten Mitdaseienden, das niemals ankommen *kann*.

Die sich gebende bzw. versagende „Spontaneität“ der Philia entspricht dem Möglichkeitscharakter des endlichen Da-seins, weshalb sie dem verfügbarmachenden, neugierig-suchenden Man-selbst entzogen bleiben muss. Die nicht erzwingbare Ankunft eines ausgezeichneten Mitdaseienden verlangt vom „Selbstdasein“ einer existenziellen Haltung, die der gewärtigenden Artikulation der Um-zu-Struk-

⁸⁶ *SuZ*, 384.

⁸⁷ *SuZ*, 366.

⁸⁸ Zu den Parallelen mit dem Seinsgeschick im Allgemeinen und zur Rolle der „Ohnmacht“ im liebenden Miteinandersein ausgehend vom Ereignisdenken vgl. jeweils *von Herrmann*, Wege ins Ereignis, a. a. O., 151 und *Helting*, Vom Rätsel, a. a. O., 177.

tur und der Man-Ausgelegtheit entgegengesetzt ist, weil die Ankunft eines ausgezeichneten Mitdaseienden „nicht erwartet, nicht gewärtigt“⁸⁹ werden kann. Ausschließlich im Hinblick auf die selbsthafte Vorbereitung der eigenen Existenz als „Empfangsort“ für ein Ich-Du-Verhältnis ist das eigene Dasein im höchsten Sinne „tätig“.⁹⁰ Angesichts des unvorhersehbaren Ankommens eines sich *möglicherweise* präsentierenden Mitdaseienden, und zwar als zu ergreifender Liebes- bzw. Freundschaftsmöglichkeit, bleibt das „Selbstdasein“ wesentlich ohnmächtig, d. h. endlich. Aber sogar einmal anwesend, behält das angekommene Mitdaseiende seinen möglichen Entzug, nämlich von seiner Anwesenheit in seine Abwesenheit wegen seines eigenständigen zu vollziehenden Da-seins: Einmal da kann es jederzeit nicht mehr da sein, z. B. kann es sterben oder sich selbst „zurücknehmen“. Dieser Kenntnisnahme entspringt die eher befindliche Bewunderung, „daß-es-da-ist“⁹¹ und nicht vielmehr nicht Da. Das von ihm her zu ihm hin hervorgerufene Wechselspiel von An- und Abwesenheit verlangt aber die vorherige Übernahme der eigenen unheimlichen Endlichkeit und die daraus folgende seinlassende Fürsorge, damit die Unvorhersehbarkeit seiner Ankunft und die ständige Entzugsmöglichkeit seiner faktischen Anwesenheit konfrontiert und adoptiert werden können. Das Wissen, Erfahren und Ertragen seiner ungesicherten, unverfügbaren und offenständigen Anwesenheit setzen das „Seinlassen“ der eigentlichen Fürsorge voraus, d. h. das Verständnis über das Mitdaseiende als ein jeseinig-existierendes Da-sein, nicht als Zu- oder Vorhandenes.

⁸⁹ *Von Uslar*, a. a. O., 91. „Es kann sich nur dafür offen halten in der Entschlossenheit des Seins zum Du“ (ibid., 96). Obwohl er in das hier vorgelegte Ergebnis gelangt, ist seine Argumentation nicht zuzustimmen, insofern er in Widersprüchen gerät angesichts der Stellung der Eigentlichkeit: Ist sie eine vorausgehende Bedingung für eine eigentliche Begegnung oder wird die Eigentlichkeit in der Begegnung allererst hervorgerufen oder sind beide Möglichkeiten offen? (vgl. ibid., 89, 91, 96).

⁹⁰ *Jorge Acevedo Guerra*, *Heidegger y la época técnica* (Santiago de Chile 2016), 26: „Lo que este puede hacer es procurar abrirse a la posibilidad de experiencia correspondiente; los resultados de su esfuerzo escapan, sin embargo, a su pura voluntad“.

⁹¹ *SuZ*, 265; vgl. dazu auch *BF*, 13, 29. Ob die Liebe eine Grundbefindlichkeit ist, bedarf einer eigenständigen Untersuchung. Es ist aber auf jeden Fall sorgfältig zu beachten, dass in *GA 9*, 110 die Liebe keine Grundbefindlichkeit darstellt. Denn es geht um „die Freude an der Gegenwart des Daseins – nicht der bloßen Person – eines geliebten Menschen“, wobei die Liebe schon entstanden und somit vorausgesetzt ist. Zu einer über Heidegger hinausgehenden Erforschung über die Möglichkeit der Liebe als Grundbefindlichkeit vgl. *Coriando*, *Affektenlehre*, a. a. O., 181 ff.

§ 22 Diskussion des Schweigens und Umriss des eigentlichen Gesprächs

Dass das Dasein „nur in der Einsamkeit authentisch“ ist, in der nur „geschwiegen werden kann“;⁹² denn „es [gibt] über das eigentlich Wesentliche kein Gespräch von Dasein zu Dasein“ bzw. „keine eigentliche Rede“;⁹³ wurde bereits in der Darstellung der völligen Kontextunabhängigkeit der Vollzugsmodalitäten der Uneigentlichkeit und der Eigentlichkeit abgebaut und in der Ablehnung des dritten Moments der Sorgestruktur als Verfallen/Rede revidiert. Ist allerdings ein eigentliches Gespräch innerhalb der theoretischen Grenzen der Fundamentalontologie Heideggers überhaupt möglich? Warum spielt das Schweigen eine so eminente Rolle?

a) Die Verschwiegenheit in der Gewissensangst und das Schweigen-können

Sicherlich sind in *SuZ* die zahlreichen Behauptungen über das Schweigen bzw. die Verschwiegenheit keineswegs selbstverständlich. In Anbetracht seines textuellen Vorkommnisses lässt es sich in drei eng miteinander verbundenen Sinnrichtungen artikulieren, die intern eine Gleichursprünglichkeit (I. Gewissen und II. Angst) und ein Fundierungsverhältnis (III. faktisches Miteinandersein aus den ersten beiden) zeigen. Die allererste Erwähnung des Schweigens bzw. der Verschwiegenheit in *SuZ* findet sich in Verbindung mit der noch formalen Rede/Sprache im Rahmen des faktischen Miteinanderseins (III.). Weil darin freilich die Eigentlichkeit stillschweigend vorausgesetzt und tonangebend ist,⁹⁴ versuchen wir der Verwischung von Formalität und Modalität zu entgehen, indem wir mit dem die Eigentlichkeit öffnenden Schweigen im Gewissen (I.) und in der Angst (II.) anfangen, die zusammen als *Gewissensangst* zu behandeln sind.

Das auf die Eigentlichkeit bezogene Schweigen begreift Heidegger terminologisch als Verschwiegenheit. Wann findet die Verschwiegenheit statt? Die Verschwiegenheit geschieht im Umschlagsmoment auf die Eigentlichkeit hin und in der Betonung der Rede, die nicht an das Gerede verfällt, sondern sich eigens dem endlichen Sein-zum-Tode bzw. dem „eigensten Schuldigseinkönnen“⁹⁵ zuwendet, der im Gewissensruf bekundet wird. Denn das Gewissen „zwingt das an- und aufgerufene Dasein in die Verschwiegenheit seiner selbst“.⁹⁶ Der Gewissensruf be-

⁹² Tietz, a. a. O., 104, 94.

⁹³ Pöggeler, *Der Denkweg*, a. a. O., 210. Richard Wolin (Seinspolitik. Das politische Denken Martin Heideggers (Wien 1991), 68): die Haltung Heideggers „gegen diskursive Kommunikation, kündigt eines der wesentlichen Charakteristika des eigentlichen Daseins überhaupt an“.

⁹⁴ Vgl. z. B. *SuZ*, 165, 174.

⁹⁵ *SuZ*, 289.

⁹⁶ *SuZ*, 273.

zeugt also die *selbstbezügliche Richtung* für die erst zu erreichende Gewinnung der Eigentlichkeit, auf dessen Boden erst danach ein eigentliches Miteinandersein möglich ist. Die verschweigend beantwortende *Zulassung* des auch schweigenden Gewissensrufes veranlasst eine befreiende Störung in Bezug auf das „öffentliche Gerede des Man“,⁹⁷ weil in der Verschwiegenheit im Gegenteil zum Gerede die Daseinsendlichkeit konfrontiert und übernommen wird. Dass die Verschwiegenheit im Übergangsmoment der Endlichkeitsübernahme geschieht, lässt sich sowohl aus dem sich zukünftig dirigierenden „Gewissen-haben-wollen“ als auch aus der zusammenspielenden zukünftig orientierten *Angstbereitschaft* deutlich herauslesen, in denen die nicht solipsistische Aneignung „der ursprünglichen Vereinzelnung“ des Da-seins erfolgt.⁹⁸ Im Aufgehen der Todesangst kann man entweder verschweigend sie übernehmen oder hingegen an das heimliche Gerede des lärmvollen Man-selbst verfallen, um sich darin weiter zu unterhalten und die Todesangst wieder in den vertrauten Schlaf zu wiegen. Durch die Verschwiegenheit in der Gewissensangst und die vorlaufende Entschlossenheit hindurch, in denen das seinsoffene Dasein sich auf die Endlichkeit der Existenz entwirft, wird das selbstbezogene Hereinwesen in den Endlichkeitshorizont zugelassen, aus dem die nunmehr eingebrachte Eigentlichkeit sich im interexistenziellen Bereich ohne weiteres vollziehen kann. Wir wissen schon, dass in der Eigentlichkeit „der Kreis der Anderen nicht ausgewechselt [wird]“, weshalb es keinen vernünftigen Grund dafür gibt, dass das *nunmehr* eigentliche Dasein komischerweise schweigend zu existieren hätte. Deswegen heißt es phänomengerecht und widerspruchsfrei, dass die „Verschwiegenheit als Modus des Redens die Verständlichkeit des Daseins so ursprünglich [artikuliert], daß ihr das echte Hörenkönnen und durchsichtige Miteinandersein entstammt“.⁹⁹ Hierbei ist das faktische Schweigen im konkreten Miteinandersein eingeführt.

„Wer im Miteinandersein schweigt, kann eigentlicher ‚zu verstehen geben‘, das heißt das Verständnis ausbilden, als der, dem das Wort nicht ausgeht“.¹⁰⁰ Diese verblüffende Behauptung ist mehrdeutig, weil das, was „zu verstehen gegeben“ wird, Folgendes meinen kann: 1. Eine Mitmotivierung für ein uneigentliches Mitdaseiendes dank des unheimlichen Schweigens („Stimme des Freundes“), welches das Gerede stört und das Mitdaseiende zur Auseinandersetzung mit seiner eigenen Unheimlichkeit einlädt; 2. die befreiende Fürsorge, die schweigend bzw. sich „entziehend“ die lastvolle Vereinzelnung eines Mitdaseienden in Anbetracht seiner existenzial-apriorischen Selbstaufgabe sichtbar macht („Stimme des Freundes“); 3. das akzentuierte Sicheinlassen in das einfache Zusammensein mit dem Mitdaseienden, weil das Schweigen die Unbedürftigkeit eines die Mitdaseienden zusammenhaltenden „Geredeten“ bzw. des Gesprochenen zum Vorschein kommen lässt.

⁹⁷ SuZ, 277.

⁹⁸ SuZ, 296, 322.

⁹⁹ SuZ, 165. Zu einer aufschlussreichen und knizsen Erwähnung des Schweigens vgl. von Herrmann, Subjekt und Dasein, a. a. O., 195.

¹⁰⁰ SuZ, 164.

Das nicht als trivial zu begreifende interexistenzielle Schweigen findet dementsprechend bereits *in der nur jemeinigen (1, 2) oder auch beidseitigen (3) Eigentlichkeit* statt, weil es die modale Befreiung gegen das weitersagende Gerede voraussetzt, weswegen „um schweigen zu können, muß das Dasein etwas zu sagen haben, das heißt über eine eigentliche und reiche Erschlossenheit seiner selbst verfügen“.¹⁰¹ Das Schweigen-können und nicht primär ein tatsächlich anhaltendes Stummsein ist demzufolge ein interpretatorischer Schlüssel im Hinblick auf *SuZ*, um das Gespräch und die darin geschehende Ver-endlichung der Mitdaseienden sauber vom Gerede des „Ich“-Man, das nicht auf das Du-selbst eingeht, abheben zu können. Denn im Schweigen-können kommt die *Möglichkeit* der Unterlassung eines „Geredeten“ ans Licht, welches das uneigentliche Miteinandersein im lärmvollen Gerede des Man-selbst immer zusammenbringt und -hält.

In jener Unterlassung geschieht eine methodologisch eingesetzte Versetzung der Akzentuierung vom Sein-bei zum Mitsein und nicht die unmögliche Annullierung des einen zugunsten des anderen. Erstens können zwei Menschen sich ganz in einer Selbsthingabe befinden, und doch geschieht sie notwendig *bei* etwas *aus* der gemeinsamen Erschlossenheit des Seins und *in* der Mitwelt. Die *exklusive* Ich-Du-Welt klingt vielleicht attraktiv,¹⁰² sie ist aber fundamentalontologisch unmöglich, weil sie „den Solipsismus des isolierten Ich durch einen Solipsismus zu Zweien im Ich-Du-Verhältnis ersetzt“.¹⁰³ Zweitens fördert die Abschwächung des zusammenbringenden „Geredeten“ dank des Schweigen-könnens keine zerstreute Haltung, der gemäß der Gehalt des Gesprächs ohne Belang wäre, da es nur auf das neugierige Gerede als Unterhaltung ankomme. Die wesenskonstitutive Grundverfassung des Daseins als selbsthaft-ekstatisch-horizontales In-der-Welt-sein wird nicht aufgegeben. Ein Worüber und Wovon des Gesprächs ist wegen der konstitutiven Offenständigkeit des existierenden Da-seins niemals auszuschließen.¹⁰⁴ Es gibt ferner keinen sinnvollen Grund dafür. Dass das „Geredete“ zwei Menschen im Miteinanderbesorgen zusammenbringt, ist keine abzuschätzende Begebenheit, weil sie auch aus der Eigentlichkeit am „entschlossenen und dabei sich gegenseitig freigebenden Miteinandereinsetzen in der Welt“¹⁰⁵ sich beteiligen können. Gespräch und Gerede unterscheiden sich voneinander nicht angesichts des Gehaltes

¹⁰¹ *SuZ*, 165.

¹⁰² *Löwith*, *Das Individuum*, a. a. O., 119, 144, 169; *Martin Buber*, *Ich und Du*, in: *Das dialogische Prinzip* (Heidelberg 1973), 15. Die Behauptung, dass die Ich-Du-Beziehung der Welt nicht mehr als „Bindemittel“ bedarf, bezeugt ein Unverständnis dessen, was die *erschlossene* Welt *als* Existenzial des Mit-in-der-Welt-seins ist. Das „Einanderbegegnen ist Füreinanderdasein, so, daß jedes Seiende, das für das andere ist, in der Welt ist“ (*GA 18*, 241). *Fink*, a. a. O., 118, behauptet zutreffend, dass „sofern der Mensch sich verhält, ist er bei ‚bedeutsamen Dingen‘“.

¹⁰³ *GA 24*, 394; vgl. dazu auch *GA 27*, 140, 146.

¹⁰⁴ „Sprechen ist voll gesehen: sich *aussprechendes mit* einem Anderen über etwas Sprechen“ (*GA 64*, 113). Die reziproke Versammlung in direkter Miterschlossenheit hat Guzzoni in ihrer Auseinandersetzung mit der Möglichkeit der „Intersubjektivität“ in der seinsgeschichtlichen Blickbahn übersehen, vgl. a. a. O., 123.

¹⁰⁵ *GA 20*, 387.

des „Geredeten“ bzw. Wortwechsels (Was), sondern des Bestimmungsgrundes der Gemeinsamkeit (Wie): Entweder weglauende Flucht, sodass das Mitdaseiende ihr Wohin ausmacht, oder aber vorlaufende Verendlichung, die aus dem Endlichkeits-horizont herauspringt und in den daraus entspringenden Endlichkeitsspielraum hineingeht, wobei die zusammen existierenden Mitdaseienden „todernst“ sich im gemeinsamen Gespräch miteinander ver-endlichen. Im Schweigen-können wird somit die Erfahrung der gemeinsamen Anwesenheit in der Unvertretbarkeit dieses Wir-selbst am radikalsten vergegenwärtigt, nämlich: dass sie zusammen *da sind* und nicht vielmehr *nicht da*.

b) Das daseinsmäßige Sichaussprechen und die Möglichkeit des eigentlichen Gesprächs

Um das Gespräch in der fundamentalontologischen Blickbahn bodenhaft zu erfassen, muss offensichtlich ihre Auffassung der Sprache skizzenhaft eruiert werden. Heidegger stellt vier je tiefer greifende Wesensmomente als „Struktur der Rede“¹⁰⁶ heraus, die nun von ihrer Beschränkung auf die Weltlichkeit interpretatorisch befreit werden sollen. Denn jene „sind keine Eigenschaften, die sich nur empirisch an der Sprache aufraffen lassen, sondern in der Seinsverfassung des Daseins verwurzelte existenziale Charaktere, die so etwas wie Sprache ontologisch erst ermöglichen“.¹⁰⁷ D. h. als apriorische Bestimmungen umgreifen sie auch den nicht besorgenden Umgang des Daseins. Daneben müssen wir die bloß begriffliche Differenzierung zwischen Rede und Sprache beachten, die aufgrund der Sorgeverfassung (Erschließung/Erschlossenheit in Rede und Entdeckung in Sprache) sachlich untrennbar bleiben. Weil „die Rede [...] sich schon immer ausgesprochen [hat]“,¹⁰⁸ sind diese Charaktere wesenhaft auf die „weltliche“ Sprache bezogen.

1. Das *Beredete* bezieht sich auf das miterschlossene oder entdeckte Seiende als Worüber der sprechenden Verhaltung, z. B. sprechen wir über eine Katze. 2. Das *Geredete* bezeichnet das, was über das jeweilig angesprochene Seiende „besprochen“ bzw. „geredet“ wird, z. B. die Eleganz der Katze. 3. Die *Mit-teilung* bedeutet prohibitiv keine informierende Benachrichtigung „aus dem Inneren des einen Subjekts in das Innere des anderen“ oder ein „Austauschverkehr zwischen psychischen Geschehnissen verschiedener Subjekte“.¹⁰⁹ Denn die Wörter werden in *SuZ* nicht primär als Kommunikationsmittel, sondern als Offenbarungsorte des her-aus-gesprochenen Erschlossenen und Entdeckten begriffen. Gedacht werden

¹⁰⁶ *SuZ*, 161; vgl. auch *ibid.*, 272.

¹⁰⁷ *SuZ*, 162.

¹⁰⁸ *SuZ*, 167. Ist die wesentliche Zusammengehörigkeit zwischen sich *je schon immer* aus-sprechender Rede und Sprache versäumt, dann entstehen unnötige Schwierigkeiten wie z. B. in *Siegfried*, a. a. O., 190.

¹⁰⁹ *SuZ*, 162; *GA 24*, 299.

soll nicht an zwei gegenüberstehende Arkebusiere, die auf einander schießen. Vielmehr handelt es sich um ein gemeinsames Umkreisen um dasselbe angesprochene Seiende herum im Sinne der *communicatio*. Denn „Verstehen der Mitteilung ist die *Teilnahme am Offenbaren*. [...] Mitteilung muß aus der Struktur des Daseins als mit dem Anderen sein verstanden werden“.¹¹⁰ Die Mitteilung geschieht aus dem in der Rede gegliederten und in der Sprache ausgedrückten In-der-Welt-sein, wodurch die Mitdaseienden faktisch „in dasselbe Grundverhältnis zum Seienden“¹¹¹ kommen. In Anbetracht dessen behauptet Heidegger in einem inhaltsreichen und erläuterungsbedürftigen Satz, dass „das Mitsein in der Rede ‚ausdrücklich‘ *geteilt* [wird], das heißt es *ist* schon, nur ungeteilt als nicht ergriffenes und zugeeignetes“.¹¹² Es wurde früher dargestellt, dass die Mitdaseienden sich im Voraus in der apriorisch gemeinsamen Weltlichkeit (*SuZ*) bzw. in der gemeinsamen Erschlossenheit des aufgeschlossenen Seins (*GA 27*) befinden. Beide sind immer teilbar und sie können darüber hinaus jederzeit in eine faktisch vorliegende Beteiligung am selben Seienden überführt werden, indem die Mitdaseienden miteinander tatsächlich handeln oder sprechen, sei es im gemeinsamen Besorgen oder in einer direkten Ich-Du-Beziehung. In dieser faktischen Begegnung teilt sich „ausdrücklich“, d. h. notwendigerweise mit sprachlichen oder leiblichen Ausdrücken, das existenzial-apriorische Mitsein, das der faktischen Begegnung als ihre ontologische Bedingung der Möglichkeit vorangeht, weil es in der Seinsverfassung des Da-sein verankert ist. Das Mitsein konkretisiert sich in einem interexistenziell konstituierten Miteinandersein, wobei das vorangehende und unausdrückliche Mitsein eigens „ergriffen“ und „zugeeignet“ wird. Die existenzial-ontologische Mitteilungs der gemeinsamen Erschlossenheit des Seins und des Mitseins (denn wir alle sind Da-sein) ermöglicht das existenziell-ontische *Sich-*„mitteilen“ im sprachlich geleiteten Miteinandersein.

4. Die *Bekundung* meint ihrerseits keine Transposition einer immanent erlebten Vorstellung in das transzendente Bewusstsein eines Anderen. Denn die daseinsmäßig begriffenen Wörter entsprechen dem „Schon-draußen-sein“ des Daseins und lassen das sehen, worin die Mitdaseienden sich zusammen aufhalten. Die Wörter bringen das jeweilige Seiende in seiner so oder so entdeckten Anwesenheit zum Vorschein. Auf einer *ersten Stufe* ist dieses so in die Anwesenheit gebrachte Seiende das, was bekundet wird, sofern beide Sprechenden sich beim gemeinsamen Seienden als die Konkretion der Teilnahme aufhalten. Denn das ekstatische „Dasein ist als wesenhaft verstehendes zunächst beim Verstandenen“.¹¹³ Auf einer ursprünglicheren *zweiten Stufe* indiziert die Bekundung die jemeinige Vollzugsweise im inhaltlichen und modalen Sinne, d. h. das Dasein bekundet *sich*. Deswegen sagt

¹¹⁰ *GA 20*, 362.

¹¹¹ *GA 24*, 299.

¹¹² *SuZ*, 162. Gerade die Formulierung „Teilung eines schon geteilten“ (*Michalski*, a. a. O., 200) führt zu exegetischen Schwierigkeiten, die erläutert werden müssen.

¹¹³ *SuZ*, 164.

Heidegger, dass „sprechend über etwas, *spricht* das Dasein *sich aus als existierendes In-der-Welt-sein* und *Sichaufhalten bei* und *Umgehen mit Seiendem*“.¹¹⁴ Das, was dabei ausgesprochen wird, was in der Aussprache zu Wort kommt, ist letztlich „das *Seinsverständnis*“ und die „*Befindlichkeit*“¹¹⁵ des in ihnen geprägten und sich prägenden Daseins. In diesem Sachzusammenhang zeigt sich am deutlichsten, inwiefern die Wörter keine dem Da-sein äußerlichen Kommunikationsmittel sind, sondern Offenbarungsorte des konkreten Daseinsvollzugs, sowohl angesichts dessen, was die verstehende Aufmerksamkeit geschenkt wird, als auch was die befindliche Betroffenheit anregt. Das Seinsverständnis des Daseins *bekundet sich* durch die Sprache, weil sich dank der Sprache offenbart, was und wie etwas das Dasein befindlich angeht, was es merkt und wie es das gemerkte und besprochene Seiende *als* so oder so auslegt, entsprechend der fundamentalontologischen Grundthese: „*Sprache macht offenbar*“.¹¹⁶

Nun kann das konkrete Gespräch umrisshaft dargestellt werden. Wir befassen uns nicht mit dem gemeinsamen Besorgen oder dem Einander-nicht-angehen, sondern mit der Untersuchung, wie sich Verstehen und Verhalten im Ich-Du-Verhältnis auf das Mitdaseiende *selbst* orientieren. Diese Lage ist besser zu vergegenwärtigen, wenn der Unterschied zwischen Sprechen *zu* jemand und Sprechen *mit* jemand beachtet wird.¹¹⁷ Die unterscheidende Charakteristik beruht auf der Vollzugsweise der Zuwendung gegenüber dem Mitdaseienden. Im Sprechen *zu* ihm muss unentbehrlich ein Nebeneinander zustande kommen, das aber das Mitdaseiende nicht im eigentlichen Verhältnis des Ich-Du-selbst artikuliert. Im Rahmen der un-eigentlichen *Philia* muss das Sprechen-zu bestimmend bleiben, weil das Mitdaseiende als solches nicht wirklich das Entscheidende darstellt, sondern viel ent-

¹¹⁴ GA 24, 297. *SuZ*, 223: „Dasein spricht sich aus; *sich* – als entdeckendes Sein zu Seiendem“, vgl. ferner *SuZ*, 161, 406; GA 18, 63. Lafont muss das grundentscheidende „Sich“ (des Da-seins) ignorieren, weil sie die Rede/Sprache auf die Welterschließung bezieht und lässt den mehrdeutigen Weltbegriff (Welt, „Welt“) völlig unter den Tisch fallen, sodass sie die Welt rudimentär als „Zusammenhang von Zuhandenem“ auffasst (Lafont, a. a. O., 108), von dem das Dasein als In-der-Welt-sein abgeschnitten ist.

¹¹⁵ GA 24, 300; *SuZ*, 162.

¹¹⁶ GA 20, 361. Diese Bestimmung darf nicht mit der Rede gleichgesetzt werden. Wir schließen uns nicht an Lafont an (a. a. O., 116). Sogar abgesehen von ihrer begrifflichen Verwechslung zwischen *Erschließung* und *Gliederung* hinsichtlich der Rede beruht die Unhaltbarkeit ihrer These (Welterschließungsfunktion der Rede aufgrund der Universalität der Als-Struktur) auf einem einfacheren Missverständnis. Da sie den *beispielhaften Status des Zeichens* (*SuZ* § 17) verkennt, indem sie zwischen Verweisungscharakter (Zuhandenheit überhaupt) und -funktion (Zeichen) nicht unterscheidet, sodass sie das Zeichen nicht aus der Verweisungsstruktur, sondern das Verhältnis umkehrend die Verweisungsstruktur aus dem Zeichen und somit sie als „Zeichenstruktur“ (ibid., 62) (Bedeutsamkeit) auffasst, und weil sie Bedeuten und Bedeutsamkeit im geläufigen sprachlichen Sinne und nicht als *termini technici* begreift (ibid., 63, 74, 76, 84, 102), folgert sie die „*Universalität der Als-Struktur*“ qua „*Universalität der Zeichenstruktur*“ (ibid., 79) bzw. die „*symbolische Strukturierung der ‚Welt‘ als ‚Verweisungszusammenhang*“ (ibid., 95), weshalb „*der Zeichenstruktur ein für die ‚Welt‘ als Verweisungszusammenhang konstitutiver Rang zugemessen ist*“ (ibid., 102).

¹¹⁷ Zu diesem Unterschied vgl. GA 19, 322 und GA 80.1, 62 allerdings ohne Erläuterung.

scheidender ist die von ihm unausdrücklich geleistete Fluchtfunktion, die durch das von ihm mitermöglichte Gerede angeleitet wird, in dem die Verdeckung des „unheimlichen“ Mitdaseins vorausgesetzt wird. Weil das Mitdaseiende sich grundsätzlich im Worte herauspricht, weil sein Wort für das Gerede gebraucht und somit nicht empfangen und bewahrt wird, wird sein *es bekundendes* Wort und somit es selbst verleugnet, indem es gemäß der fliehenden Zerstreung bzw. „des alltäglich ‚neuen‘ Geredes“¹¹⁸ verstanden wird, um uns „zur Unterhaltung zu bringen“.¹¹⁹ Im Sprechen *mit* dem Mitdaseienden wird hingegen ein Gespräch ermöglicht, und zwar „ohne Anhalt für die Neugier“.¹²⁰ Denn das eigene Dasein verendlicht sich mit *diesem* Mitdaseienden in *diesem* zusammen konstituierten Gespräch, wobei die augenblickliche Situation und die vorlaufend-entschlossene Verendlichung vorausgesetzt sind. So wird das unheimliche, sein eigenständiges Wort mitbringende Mitdaseiende eigentlich miterschlossen. Das Gespräch setzt sich infolgedessen dem neugierigen Gerede der Ausgelegtheit des Man-selbst entgegen, welches das Mitdaseiende als ein zuhandenes und zerstreutes Fluchtmittel miterschließt.

Im formalen Sinne behauptet von Herrmann: „Alles Sprechen ist in sich immer schon geöffnet für das Hören auf den Anderen [...] Die Sprache wäre nicht von Hause aus dialogisch, wenn nicht *zum Sprechen gleichursprünglich das Hören gehörte*“.¹²¹ Kehren wir uns der Eigentlichkeit zu. Das Seinlassen im Gespräch konkretisiert sich als hörendes Empfangen des sich darin *bekundenden* Mitdaseienden. Seine ihn sehenlassenden Wörter sind ein sprachlich bestimmter Offenbarungs-ort seiner eigenen befindlich-verstehenden Erschlossenheitsweise, die sich darin her-aus-spricht. Was und wie gesprochen wird, ist im Gespräch keine äußerliche Zufälligkeit, sondern die *Mit-teilung* der Möglichkeit, in der das von ihr angegangene Mitdaseiende sich vollzughaft prägt und aufhält. „Das Verstehen der Mit-teilung ist die *Teilnahme am Offenbaren*“, wobei dieses auf der jetzigen Analysestufe das sich offenbarende Mitdaseiende selbst ist, das sprachlich seine eigene Lebensprägung manifestiert. Das füreinander „Mitsehenlassen“¹²² eines Seienden ist im Grunde ein *Sich*-sehenlassen angesichts dessen, worum es dem seinsverstehenden Dasein in seinem konkreten Existenzvollzug geht, in dem es als Möglichkeit sich in einer modalen Grundmöglichkeit und Inhaltsmöglichkeit vollzieht. Deswegen lichtet sich in der existenzial begriffene Bekundung ein „*Sich-selbst-dabei-Aufdecken*“,¹²³ dem durch ein Sprechenlassen und im sichsagenlassend-

¹¹⁸ *SuZ*, 271.

¹¹⁹ *GA 19*, 305.

¹²⁰ *SuZ*, 271. Nach der Kehre vgl. *GA 36/37*, 111.

¹²¹ *Von Herrmann*, *Subjekt und Dasein*, a. a. O., 194.

¹²² *SuZ*, 155.

¹²³ *GA 19*, 316. *Holger Helting*, Heidegger und Meister Eckhart. Vorbereitende Überlegungen zu ihrem Gottesdenken (Berlin 1997), 36: „Im Schweigen nämlich geschieht das vernehmende Offenwerden, das Sich-etwas-Sagen-Lassen, das Sich-Ansprechen-Lassen, das gesammelte Hören auf dasjenige, was sich uns gemeinsam unscheinbar, verborgen zuspricht“, und zwar das Da-sein selbst des Anderen, vgl. dazu *BF*, 34.

sammelnden Hören entsprochen wird. In diesem Hin und Her wird das Sichselbst-Aufdecken bewahrt, indem „das Hören auf ... das existenziale Offensein des Daseins als Mitsein für den Anderen [ist]“. ¹²⁴ In der *mitgeteilten Bekundung* sind die her-aus-gesprochenen Wörter des Mitdaseienden nicht eine kommunikationsartige Ausrede um der beschäftigten Zerstreung willen, sondern vielmehr die jeseinigen Wörter als Offenbarungsort seines mit uns im Gespräch sich verendlichenden Selbst. Diesem wird der befreiend-fürsorgende Spielraum gegeben, in dem es sich in seinem seingelassenen und somit unverstellten daseinsmäßigen Charakter zeigen kann.

Wir wissen schon, dass laut Heidegger erst in der Verendlichung die jeweilig ergriffene Möglichkeit ernsthaft bzw. „todernst“ in ihrer Einzigkeit aufgenommen wird. Ist diese ein in das Gespräch eingelassenes Du-selbst, dann ist das faktische Schweigen-können unsererseits eine konkrete Veranschaulichung der Relevanz seiner gewürdigten Anwesenheit, weshalb dem Aufkommen seines Wortes ein freier bzw. schweigender und hörender Empfang geschenkt wird. „*Das Hören und das Schweigen beziehen sich auf das Zurücktreten des Einzelnen für das Auftreten des Anderen*“. ¹²⁵ Kehren wir die Perspektive um: Was weist sich fundamentalontologisch im faktischen Schweigen des Mitdaseienden auf, das in seinem Eigencharakter als ein Sein-zum-Tode existiert? Das Mitdaseiende kann uns jederzeit eigenständig und deshalb unheimlich sein Wort entziehen, indem es schweigt. In Bezug darauf wird die eigene Endlichkeit erfahren, deren Übernahme ja in der eigentlichen Existenz vorausgesetzt ist. Im faktischen Schweigen des Mitdaseienden gibt sich im allerletzten Sinne die Möglichkeit des Todes bzw. der Endlichkeit zu erkennen: Sein jederzeitig mögliches Sich-(uns)-entziehen in sein (von uns) „unüberholbares“ *Schweigen* und die dadurch eröffnete Einsicht seiner von der möglichen Abwesenheit (*Ver-schlossenheit*) wesentlich mitbestimmten Anwesenheit (*Erschlossenheit*) sind eine konkrete Anzeige des Todes bzw. der *Endlichkeit*, deren unheimliche „Widerfahrung“ die von uns im Gewissensruf zugelassene *Verschwiegenheit*, d. h. die Eigentlichkeit zur Voraussetzung hat, sodass das Gespräch zwischen *eigentlichen Mitdaseienden* im bereits „verschweigend“ übernommenen Endlichkeitshorizont wurzeln muss. Ausgehend vom vorliegenden Verständnisversuch ist das rekonstruierte Gespräch, das die eigentliche Verschwiegenheit und das Schweigen-können impliziert, *nicht primär* als Wortwechsel zu begreifen, weil diese Bestimmung auch dem Gerede zukommt, sondern als situativ-offenbarmachender Versammlungsort zwischen sich darin verendlichenden Mitdaseienden.

¹²⁴ *SuZ*, 163. Deshalb ist das redehaft-existenziale *Hören* als eine „zum Reden selbst gehörende existenziale Möglichkeit“ (ebd.) der Mitspieler, der das sprachlich-existenziale *Horchen* ermöglicht.

¹²⁵ *Aurenque*, a. a. O., 325.

§ 23 Abschluss: Seinsvergessenheit, M itdasein und Seinsfrage

Das Grundphänomen „Da-sein“ impliziert eine kompromittierende und angehende Jemeinigkeit, die eine Überantwortung an sein eigenes, sorgetragendes Sein als Selbstaufgabe aufweist, weshalb es ein sich in vielfältigen und zwei modalen Möglichkeiten entfaltendes Wer ist. Sein unvermeidlich zu übernehmendes oder zurückzuweisendes Todesverhältnis lässt das Dasein ferner in seiner Vereinzelung angesichts seiner modalen Konkretion ausweisen. Aufgrund dessen ist es sachgegründet, eine wesentliche Begrenzung hinsichtlich des Mitdaseienden zu folgern.¹²⁶ Wie steht es um seine noch nicht erörterte Fremdheit? Zuerst einmal gilt es, zu fragen: Ist die Hypothese einer hereinbrechenden, störenden Fremdheit „jedes“ Anderen hermeneutisch-phänomenologisch stichhaltig? Nein. Denn jene Fremdheit ist wohl nicht der alltäglich vorthoretischen Fall, insbesondere am Leitfaden der verstellenden Ausgelegtheit des Man-selbst gesehen. Jene Hypothese darf also nicht ohne weiteres dogmatisch zugestimmt werden.

Die Fremdheit des Mitdaseienden erlangt erst eine hermeneutisch-phänomenologische Begründbarkeit ausgehend von der dreifachen Endlichkeit der unabgeschlossen-offenstehenden Sorgeverfassung des Mitdaseins. 1. Sie begründet seinen existierend-jeseinigen Daseinsvollzug in inhaltlichen Existenzmöglichkeiten gemäß einem sich in seiner unvertretbaren Vereinzelung modal ausmachenden Wer. 2. Sie erklärt die vorontologisch verkennende Abkehr vor seinem Da-sein aufgrund seiner wesenskonstitutiven Unheimlichkeit, in der seine eigenständige und von der Man-Ausgelegtheit unableitbare, weil störende Fremdheit belegt wird. 3. Die in der Sorgeverfassung verankerte eigenständige Selbsterschlossenheit verbietet, das Mitdaseiende ohne weiteres als ein Wohin der Flucht zu erfassen, weil es sich selbst in einer Weise zu erschließen vermag, die mit der „flüchtenden“ Verstehens- und Auslegungsweise der seinsvergessenden Uneigentlichkeit unvereinbar bleibt, wobei seine fremde und widerständige Selbst-ständigkeit deutlich durch das ontologisch bestimmte Fluchtgeschehen demonstriert wird.¹²⁷ Die Fremdheit, die erst im *qualifizierten Du-selbst* aufkommt, wird in der Fundamentalontologie aus der Sorgeverfassung des Da-seins und durch das lehrreiche Fluchtgeschehen ausgewiesen.

¹²⁶ Diese Einsicht findet sowohl später als auch früher von SuZ statt: „Formal-logisch kann man *es als Fall u. a. nehmen*, aber dann ist gar nicht Wesentliches gefaßt“ (GA 82, 40); „Es bleibt ein *unsagbarer* Rest zurück, dem man allenfalls immer näher kommen kann, ohne ihn jedoch je auszuschöpfen“ (GA I, 352).

¹²⁷ Es ist diesbezüglich unnötig auf die unkontrollierbare Hypothese der hypostasierten Andersheit des Anderen zu plädieren, die sich in seiner angeblich unbegreiflichen Transzendenz jedem Verstehen entzieht, um dadurch das Recht auf Differenz und Alterität zu beachten, indem „der Andere unendlich transzendent, unendlich fremd [bleibt]“ (Levinas, Totalität, a. a. O., 278).

Im Laufe der begangenen Untersuchung ist ans Licht gekommen, dass die seinsvergessende Uneigentlichkeit u. a. eine Flucht vor dem Da-sein impliziert. In dieser Lage kann jedes Seiende die zerstreuend-unterhaltende *Funktion* übernehmen, um ein seinsbezogenes *Sichvergessen* des eigenen Daseins zu schaffen und zu verfestigen. Das *Mitdaseiende* kann in der Uneigentlichkeit die Aufgabe des *Fluchtmittels* erfüllen. Das ist fundamentalontologisch nur möglich, wenn es im Voraus dank des grundgebenden Seinsverständnisses *als* Seiendes miterschlossen ist (im formalen Sinne) und zugleich nicht in seinem ihm eigenen Sein vorontologisch verstanden wird (im modalen Sinne). Würde es als *Mitdasein* miterschlossen und seingelassen, dann wäre die Flucht zu ihm *wesensmäßig* unmöglich. Die unausdrückliche Verkennung seiner Seinsweise lässt sein vorontologisches Verständnis und seine ontische Behandlung zwar als Fluchtmittel zu, sein Da-sein bleibt allerdings unangestastet, weil grundsätzlich unerreicht. Im Sachzusammenhang der vorliegenden Untersuchung bzw. im Sachhorizont von Seinsfrage, Sachhinsicht der Vollzugsmodalitäten und Sachfeld der Interexistenzialität gilt es positiv zu schlussfolgern, dass *das Mitdaseiende als Mitdasein kein intendiertes Wohin des Fluchtgeschehens bzw. ein Fluchtmittel sein kann. Das Mitdaseiende als Mitdasein, indem es Da-sein ist, ergibt sich als ein seinsmäßig unerreichbarer Fluchtpunkt.*

Der Grund dafür liegt darin, dass das Mitdasein auf das Wesensgesetz der beruhigenden Flucht in die Uneigentlichkeit stößt, die sich gerade gegen die Unheimlichkeit abwehrt, die ihm als Da-sein eigentümlich ist. Denn die Offenständigkeit des Da-seins zum Sein überhaupt und zu seinem eigenen Sein impliziert die Erschlossenheit gegenüber der möglichen Verschlossenheit des Seins als Nichts und seines eigenen Seins als Nichtigkeit, die sich in der Seinsmöglichkeit des Todes zeigt, wovor die Selbstverdeckung sich in der Flucht verschließt. Aufgrund deren konstitutiven Unheimlichkeit, kann die Flucht wegen ihres eigenen Sinnes keinen Zugang zum Da-sein, Mitdasein, Sein und zur Nichtigkeit (Tode) haben und sie für die Uneigentlichkeit in Anspruch nehmen. Sie sind vielmehr der Gegensatz, wogegen die Uneigentlichkeit initiiert wird. Die Unzugänglichkeit, Entzug und Unverfügbarkeit des *Mitdaseins* für die Uneigentlichkeit bzw. Seinsvergessenheit gründet infolgedessen gleichzeitig: 1. In der Seinsvergessenheit als Nivellierung der Seinsweisen gemäß der verabsolutierten Vorhandenheit im weitesten Sinne und auf Kosten der Existenz als daseinsmäßige Seinsweise – *das Mitdasein ist extrinsisch vergessen*; 2. in der damit zusammenspielenden Uneigentlichkeit, die das vorontologische Selbst- und Fremdverständnis am Leitfaden der formal ausgebreiteten Bewandnisganzheit der Zuhandenheit und des entlastenden Man-selbst bestimmt – *es ist extrinsisch verkannt*; 3. in seinem Da-sein selbst, weil dieses der Inbegriff des Wovor des Fluchtgeschehens zur seinsvergessenden Uneigentlichkeit ausmacht – *es ist intrinsisch immun.*

Das *Seinlassen des Mitdaseienden als Mitdasein* steht hingegen im wesentlichen Fundierungszusammenhang mit der Freilegung der Todesmöglichkeit und ihrer Zueignung im *eigentlichen Dasein*, das aus seinem vorgelaufenen Endlichkeitshorizont das Mitdasein miterschließt und im situativ-augenblicklichen End-

lichkeitsspielraum sich zum Mitdaseienden in seiner zugehörigen Seinsweise als Existenz verhält, worum es ihm als seine Selbstaufgabe geht, nämlich „wie es jeweils das Seiende selbst fordert“,¹²⁸ d. h. ohne das Mitdaseiende unausdrücklich auf die Zu- oder Vorhandenheit zu reduzieren. Aus der Eigentlichkeit können erst ein Verstehen des Mitdaseins und ein Verhalten zum Mitdaseienden rechtmäßig stattfinden, ohne sich darin zerstreud zu verlieren und das Mitdaseiende in seiner Seinsweise vorontologisch zu verstellen, einfach weil es nicht für die verdeckende Flucht gebraucht wird. So bedarf die eigentliche Miterschlossenheit der vorlaufenden Entschlossenheit als existenzielle Modifikation der existenzialformalen Sorgestruktur, da jene „*die in der Sorge gesorgte und als Sorge mögliche Eigentlichkeit dieser selbst*“¹²⁹ ist. Die eigentliche Sorge besagt demnach die durchsichtige Zurückgewinnung des endlichen Da-seins, aus dessen fürsorgender Rücksicht das Mitdasein unverstellt miterschlossen werden kann. Gemäß dieser existenzial-ontologisch fundierten und existenziell vollzogenen Grundhaltung kann das Mitdaseiende als jeseinig-endliche Existenz seingelassen werden und somit ein eigentliches Miteinandersein inaugrieren, weil die Flucht vor dem Dasein als die unausdrückliche Abkehr vor der unheimlichen Seinsbestimmung der seinsverstehenden Sorge kollabiert hat. So kann das Mitexistieren ansetzen. Denn „Da-sein heißt: *Mitsein mit Anderen*, und zwar in der Weise des Daseins, d. h. Mitexistieren“,¹³⁰ nicht Mitvorhandensein.

Hierbei ist der wesentliche Zusammenhang zwischen Seinsbezug und Mitdasein offenkundig geworden. Denn das Mitexistieren setzt notwendigerweise die freigelegte Mannigfaltigkeit der Seinsweisen voraus, welche die Enthüllung der Existenz mit sich bringt, sodass die seinsmäßige verstehende Begegnung mit einem als Existenz seingelassenen Mitdaseienden stattfinden kann. Mit Rücksicht auf die Seinsfrage Heideggers ist es grundentscheidend zu bemerken, dass die vortheoretische Freigabe des Da-seins, welches die innewohnende konkrete Perspektivität des jemeinigen und jeseinigen Daseins impliziert, das zurückgeholte Hereinwesen in die Mannigfaltigkeit der Seinsweisen des aufgeschlossenen Seins impliziert. Denn aus dem Sein tut sich die Existenz (Seinsweise) kund, in deren Übernahme die Eigentlichkeit eines Ich- und Du-selbst außerhalb der Bahnen des Man-selbst besteht. Deshalb beruht das verwandelte Verständnis und Verhalten zum Mitdaseienden auf dem vollzugshaften Sicheinlassen in die existenziell unverschlossene Erschlossenheit der Seinsweisen des Seins überhaupt, aus dem die entsprechende Fülle von Möglichkeiten ausgemacht wird, die den jeweiligen Seienden wesensmäßig zukommen, sei es als Zu-, Vorhandenes, Leben, Existenz usw.

Früher wurde das Augenmerk auf eine Hauptthese Heideggers gelenkt, der gemäß das jemeinig-existierende Da-sein zunächst und zumeist *ontologisch* das

¹²⁸ GA 29/30, 400.

¹²⁹ SuZ, 301.

¹³⁰ GA 29/30, 301.

Fernste ist. „Gerufen wird aus der Ferne in die Ferne“,¹³¹ sagt Heidegger im Rahmen seiner fundamentalontologischen Gewissensanalyse, d. h. *aus* dem als Wovor der uneigentlichen Flucht je schon immer implizit erfahrenen Da-sein *in* die durchsichtige Zueignung seiner seinsverstehend-existierenden Erschlossenheit dank der zurückgeholtten Eigentlichkeit als vorlaufende Entschlossenheit zum gemeinigen Tode, die das geworfen-entwerfende Begegnenlassen (Sorgeverfassung) in seinen Endlichkeitshorizont und -spielraum hereinwesen lässt, und dem das eigentlich fürsorgte Mitdasein entspringt. Denn „nur das Hörenkönnen in die Ferne zeitigt dem Dasein als Selbst das Erwachen der Antwort des Mitdaseins, im Mitsein mit dem es die Ichheit darangeben kann, um sich als eigentliches Selbst zu gewinnen“.¹³² Das wesentlich unheimliche Mitdasein *existiert* als eine offenständige Jeseinigkeit bzw. eine fremde Selbsterschlossenheit, das nicht ein zu- oder vorhandenes „Ich“ als Man-selbst ist. Die Grundlage dessen besteht in seinem gewiss-unbestimmten Möglichsein, in seinem jederzeit möglichen Entzug und in seiner eigen-unbezüglich-unüberholbaren Vereinzelung, worum es ihm eigenständig geht: Das aus und in der Eigentlichkeit erreichte Du-selbst existiert in seiner inne- und zusammenwohnenden „Freiheit und Endlichkeit“¹³³ als Mitdasein. Die innere Kohärenz dieser Grundbestimmungen erlangt ihren Horizont in der Seinsfrage und dadurch ihren Boden in der daseinsmäßigen Seinsweise als seinsverstehender Existenz, d. h. in der Umkehrung der verstellend-verdeckenden Seinsvergessenheit.

So werden die erläuterungsbedürftigen Behauptungen Heideggers vollends einsichtig, die als Wegweisungen ganz am Anfang der vorliegenden Untersuchung angeführt wurden, nämlich dass die *philosophische Grundlage* der Interexistenzialität *überhaupt* und des Ich-Du-Verhältnisses auf der Fundamentalontologie beruhen muss, weil sie letztlich ein philosophisches Problem im Sachbereich „des Seins selbst“ sind. Die fundamentalontologisch eruierte und vorontologisch eigentlich vollzogene Interexistenzialität entspringt einer leitenden Grundeinsicht Heideggers, die vor dem Hintergrund des ontologischen Unterschieds und der sachlichen Untrennbarkeit von Sein und Seiendem lautet: „Wach für das Sein und so erst eigentlich für das Seiende“.¹³⁴

§ 24 Rückblick und ein um-kehrender Ausblick

Im einheitlichen Phänomenzusammenhang der *Interexistenzialität* (Sachfeld), der *Seinsfrage* (Sachhorizont), der *Un- bzw. Eigentlichkeit* (Sachhinsicht) und des *Fluchtgeschehens* (Leitfaden) können folgende Grundeinsichten gewonnen werden. I. Die *Interexistenzialität* beruht auf der gemeinsamen Erschlossenheit des

¹³¹ *SuZ*, 271.

¹³² *GA 9*, 175.

¹³³ *SuZ*, 385.

¹³⁴ *GA 80.1*, 165.

Seins überhaupt und der ursprünglichen Verständigung über das entdeckte Seiende als Seiendes, die im Urfaktum des vorontologischen Seinsverständnisses zugänglich werden. Weil das verstandene Mitdaseiende als so oder so Seiendes ausgelegt wird, gibt es eine Zusammengehörigkeit zwischen dem im Seinsverständnis aufgeschlossenen Sein des Seienden (Erschlossenheit des Seins überhaupt), seinen mannigfaltig modifizierbaren Seinsweisen, der daraus bestimmten Entdecktheit des Seienden als Seiendes und dem als Vor-/Zuhandenheit oder Existenz miterschlossenen Mitdaseienden. II. Seins-, Daseins- bzw. Mitseins- und *Mitdaseinsvergessenheit* sind gleichursprünglich. Ist die unausdrückliche Flucht vor der Unheimlichkeit des endlichen Da-seins und seiner ontologischen Grundbestimmungen maßgebend, dann muss das deshalb verdeckte Mitdasein vergessen, verkannt und immun bleiben. Der selbstverdeckende Sinn des Fluchtgeschehens in der Uneigentlichkeit und seine Verwurzelung in der verschlossenen Erschlossenheit (Selbstverdeckung) des Da-seins durch die in seiner seinsverstehenden Sorgeverfassung ermöglichte ontologische Rückstrahlung, die jeder intentionalen Verhaltung vorausgehen, drücken die existenzial-ontologisch bestimmte und fundamentalontologisch ausgewiesene Vernachlässigung des Mitdaseins aus. III. Das Mitdaseiende als *Fluchtmittel* in der Uneigentlichkeit: Ein ausgezeichnetes, weil in der direkten Fürsorge der „Philia“ beachtetes Mitdaseiendes ist ein vorfindliches Wohin des Fluchtgeschehens wegen der Zerstreung des sich dadurch entlastenden Daseins. Das Mitdaseiende muss in der Seinsvergessenheit bzw. Uneigentlichkeit als Fluchtmittel unausdrücklich ausgelegt werden, weil seine Miterschlossenheit im vorontologisch-nivellierenden Seinsverständnis aus der ontologisch rückgestrahlten Um-zu-Struktur gemäß der Selbst- und Fremdauslegung des Man-selbst artikuliert wird, die das „unheimliche“ Mitdasein verdecken müssen. IV. Das Mitdaseiende als *Mitdasein* in der Eigentlichkeit: Die nur vom eigenen Dasein zugelassene Eigentlichkeit, die in der Übernahme der gemeinigen Endlichkeit in der vorlaufenden Entschlossenheit zum Tode und dem Umschlag des Seinsverständnisses besteht, ermöglicht das vorontologische Verständnis des unüberholbaren Mitdaseins in seiner unvertretbar-jeseinigen Vereinzelung als seiner sorgetragenden Selbstaufgabe. Das vorontologische Verstehen und intentionale Verhalten im Seinlassen aus der ontisch-ontologischen Richtung der befreienden Fürsorge erfolgt aus dem Endlichkeitshorizont und im -spielraum, in denen die wesenhafte Unheimlichkeit des entzugsfähigen Mitdaseins freigelegt und ausgehalten ist.

Aus der vorgelegten Interpretation kann ein Ausblick auf die seinsgeschichtliche Besinnung vom *Seyn als Un-Verborgenheit* und vom *Wesen der Technik* in Heideggers Denken nach der „Kehre“ gegeben werden, in der – die Fundamentalontologie zurückdenkend, somit bewahrend und zugleich radikalisiert – die *Interexistenzialität aus der Wahrheit des Seyns* gedacht werden muss.¹³⁵ Wie bereits in der Fundamentalontologie zeichnet sich die Flucht vor dem Seyn als ebenso

¹³⁵ GA 4, 143; GA 5, 55; GA 6.I, 244, 519; GA 9, 316; GA 10, 122; GA 12, 123; GA 16, 563; GA 38, 164; GA 39, 82, 143; GA 55, 129; GA 65, 71, 320; GA 66, 63; GA 79, 100; GA 89, 144, 151, 197, 263.

prägend für die Seinsvergessenheit und -verlassenheit aus. Sie spielt ja eine Grundrolle im gesamten Denken Heideggers.¹³⁶ Hiermit werden nur zwei ausstehende Aufgaben umrissen.

Nach der philosophischen „Kehre“ „[muß] es gezeigt werden, in welcher Wahrheit und wie in ihr jeweils das Seiende steht“.¹³⁷ Im Ereignisdenken müsste demzufolge die genaue Weise untersucht werden, in der die Unverborgenheit des Seyns das Mitdasein ereignet, woraus die geeignete Wesung des Mitdaseins und seine Bergung enthüllt werden können. Um das Mitdasein aus der Wahrheit des Seyns „wiederzubringen“, müsste die eigentümliche Entborgenheit des Mitdaseins in seinem gegenschwingenden Bezug zur Wahrheit des Seyns angezeigt werden. So könnte seiner ereigneten Wahrheit in dem, wie es anwest, im Verstehen und Verhalten entsprochen werden. Die Interexistenzialität wäre in dieser Blickbahn am Leitfaden von Entbergung-Verbergung, Zuwendung-Verweigerung, Hingabe-Entzug, Grund-Abgrund des Seyns geschehens zu thematisieren, um die jeweilige Konkretion solcher Grundgeschehnisse *im* Mitdasein schrittweise zu erhellen. Einmal, weil die jeweilige Bergung der Wahrheit des Seyns ausdrücklicher als in der Fundamentalontologie *im* Seienden geschieht. Sodann, weil die ereignete Entborgenheit des entzugsfähigen Mitdaseins im eminenten Sinne imstande ist, die „kehrige“ Doppelbewegung des sich zukehrend-gebenden und sich abgründig-entziehenden Seyns sehenzulassen.

Zweitens wäre die Frage zu stellen, ob und inwieweit der Unverfügbarkeitscharakter der Freundschaft bzw. Liebe (*Philia*) in der Epoche des Wesens der Technik eine Rolle zu spielen vermag. Ist das ausgezeichnete Mitdaseiende uneigentlich als *Fluchtmittel* verstanden, so entsteht die sachliche Forderung einer Erläuterung der Technik und ihres Wesens. Die Ohnmacht des Daseins hinsichtlich der Ankunft eines ausgezeichneten Mitdaseienden ähnelt dem „Sichverbergen“¹³⁸ des Seyns in seiner Wahrheit und der völligen Unverfügbarkeit des Seinsgeschicks im Ereignis. Die aus der Einkehr in den Wesensgrund des Da-seins verstandene Unverfügbarkeit der *Philia* lässt somit der Technik eine faktische und dem Wesen der Technik eine ontologische unüberbrückbare Grenze festlegen, die eine Gelassenheit und einen nicht-technischen Ausweg aus dem seinsgeschichtlichen „Ge-stell“ erlaubt. Jene Grenze basiert auf der ontologischen Unmöglichkeit, das Verstehen und Verhalten gemäß dem Seinsgeschick des bestellenden Vor-stellens und der Entbergung aller Seienden als bestellbare Bestände auf ein solches Mitdasein zu beziehen. Die unheimliche Unverfügbarkeit seines Da-seins lässt die unermessli-

¹³⁶ Vgl. dazu *GA 4*, 93; *GA 6.2*, 395; *GA 9*, 264, 392; *GA 10*, 119; *GA 65*, 481; *GA 66*, 55, 139; *GA 67*, 253; *GA 69*, 207. Dass das Phänomen der Liebe nicht primär im Bereich des Willens zu verorten ist, sondern vielmehr in der vollen Erschlossenheit des Daseins, lässt sich mit einem Schlag aus dem seinsgeschichtlichen Denken thematisieren, vgl. etwa *GA 9*, 316; *GA 13*, 63; *GA 65*, 399.

¹³⁷ *GA 65*, 389.

¹³⁸ *GA 65*, 11.

che Ab-gründigkeit des Seyns *in* diesem bestimmten Seienden besonders sichtbar machen. Denn ist das Seyn als Un-Verborgenheit wesentlich er-innert, soweit es als der Entzug und die Verbergung in der jeweiligen Entbergung des Seienden erfahren wird, das in solchem Verbergen sich der zustellenden, verfügbarmachenden Setzung des Subjekts als das schlechthin Unverfügbare (ent)birgt, dann müsste dieses Unverbergenheitsgeschehen *im* ent-setzenden, weil unverfügbaren Mitda-sein diskutiert werden.¹³⁹

¹³⁹ Dass Heidegger in seinem ganzen Denken die hermeneutische Phänomenologie (nicht die transzendente Horizontalität, vgl. dazu *GA 13*, 44, 55; *GA 65*, 217) *wesentlich* behält, wurde mehrmals hervorgehoben, vgl. dazu *Friedrich-Wilhelm von Herrmann*, *Weg und Methode. Zur hermeneutischen Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens* (Frankfurt am Main 1990), 9; ders., *Wege*, a. a. O., 327; ders., *Hermeneutik und Reflexion*, a. a. O., 5; *Biemel*, *Martin Heidegger*, a. a. O., 8, 111; *John D. Caputo*, *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project* (Bloomington, Indianapolis 1988), 96; *Coriando*, *Der letzte Gott*, a. a. O., 38, 52; *Held*, a. a. O., 116; *Jean Grondin*, *Einführung in die philosophische Hermeneutik* (Darmstadt 1991), 134; *Oliver Cosmus*, *Anonyme Phänomenologie. Die Einheit von Heideggers Denkweg* ([Diss.] Würzburg 2001), 13; *Ángel Xolocotzi*, *Fundamento, esencia y Ereignis. En torno a la unidad del camino del pensar de Martin Heidegger*, in: *Éndoxa: Series Filosóficas*, Nr. 20 (2005), 733–744, hier 736. Diese Einheitlichkeit schließt offensichtlich nicht innere Differenzierungen aus, vgl. dazu *William John Richardson*, *Through Phenomenology to Thought* (The Hague 1963), 22. Das fundamentalontologische Motto „Sein des Seienden ist je nur in einem bestimmt qualifizierten Ausgang von Seiendem und Durchgang durch dieses seinerseits zugänglich“ (*GA 80.1*, 204) bleibt in seinen Forschungen nach der „Kehre“ im beständig erhalten. Die seinsgeschichtliche These Heideggers „Sein ohne das Seiende zu denken“ (*GA 14*, 5) endet nicht an dieser Stelle, sondern: „„Das Sein ohne das Seiende denken“ besagt also nicht, daß dem Sein der Bezug zum Seienden unwesentlich, daß von diesem Bezug abzusehen wäre“ (*GA 14*, 41). Zwar versucht Heidegger aus dem Seyn als Ereignis sein Unverbergenheitsgeschehen zu denken, dies aber immer in Bezug auf ein bestimmtes Seiendes als Versammlungsort der Un-Verborgenheit bzw. Wahrheit des Seyns. Dieses Seiende wird 1. hermeneutisch-phänomenologisch eruiert, 2. die Existenzialien der Daseinsanalytik sind vorausgesetzt und, 3. es geht um die Bergung der Wahrheit des Seyns *im* Seienden seitens des Da-seins (vgl. *GA 65*, 27, 31, 71, 389, 413). Exemplarisch: *Brief über den Humanismus* und *Vom Wesen der Wahrheit* (Wahrheit und Da-sein), *Der Ursprung des Kunstwerkes* (Wahrheit und Kunst), *Die Frage nach der Technik* (Wahrheit und Technik), *Unterwegs zur Sprache* (Wahrheit und Sprache).

Literaturverzeichnis

I. Primärtexte

- Heidegger, Martin*, Sein und Zeit (Tübingen 2006) [= SuZ].
- Heidegger, Martin*, Zollikoner Seminare. Protokolle – Zwiegespräche – Briefe, hrsg. v. Medard Boss (Frankfurt am Main 1987) [= ZS].
- Heidegger, Martin/Arendt, Hannah*, Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse, hrsg. v. Ursula Ludz (Frankfurt am Main 1998) [= BF].
- Heidegger, Martin*, Frühe Schriften. Gesamtausgabe, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Frankfurt am Main 1978) [= GA], Band 1.
- Heidegger, Martin*, Kant und das Problem der Metaphysik. Gesamtausgabe, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Frankfurt am Main 1991) [= GA], Band 3.
- Heidegger, Martin*, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. Gesamtausgabe, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Frankfurt am Main 1981) [= GA], Band 4.
- Heidegger, Martin*, Holzwege. Gesamtausgabe, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Frankfurt am Main 1977) [= GA], Band 5.
- Heidegger, Martin*, Nietzsche. Gesamtausgabe, hrsg. v. Brigitte Schillbach (Frankfurt am Main 1996) [= GA], Band 6.1.
- Heidegger, Martin*, Nietzsche. Gesamtausgabe, hrsg. v. Brigitte Schillbach (Frankfurt am Main 1997) [= GA], Band 6.2.
- Heidegger, Martin*, Vorträge und Aufsätze. Gesamtausgabe, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Frankfurt am Main 2000) [= GA], Band 7.
- Heidegger, Martin*, Was heißt Denken? Gesamtausgabe, hrsg. v. Paola-Ludovika Coriando (Frankfurt am Main 2002) [= GA], Band 8.
- Heidegger, Martin*, Wegmarken. Gesamtausgabe, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Frankfurt am Main 1976) [= GA], Band 9.
- Heidegger, Martin*, Der Satz vom Grund. Gesamtausgabe, hrsg. v. Petra Jaeger (Frankfurt am Main 1997) [= GA], Band 10.
- Heidegger, Martin*, Identität und Differenz. Gesamtausgabe, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Frankfurt am Main 2006) [= GA], Band 11.
- Heidegger, Martin*, Unterwegs zur Sprache. Gesamtausgabe, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Frankfurt am Main 1985) [= GA], Band 12.
- Heidegger, Martin*, Aus der Erfahrung des Denkens. Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Heidegger (Frankfurt am Main 2002) [= GA], Band 13.

- Heidegger, Martin*, Zur Sache des Denkens. Gesamtausgabe, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Frankfurt am Main 2007) [= GA], Band 14.
- Heidegger, Martin*, Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. Gesamtausgabe, hrsg. v. Herrmann Heidegger (Frankfurt am Main 2000) [= GA], Band 16.
- Heidegger, Martin*, Einführung in die phänomenologische Forschung. Gesamtausgabe, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Frankfurt am Main 1994) [= GA], Band 17.
- Heidegger, Martin*, Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie. Gesamtausgabe, hrsg. v. Mark Michalski (Frankfurt am Main 2002) [= GA], Band 18.
- Heidegger, Martin*, Platon: Sophistes. Gesamtausgabe, hrsg. v. Ingeborg Schüßler (Frankfurt am Main 1992) [= GA], Band 19.
- Heidegger, Martin*, Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe, hrsg. v. Petra Jaeger (Frankfurt am Main 1979) [= GA], Band 20.
- Heidegger, Martin*, Logik. Die Frage nach der Wahrheit. Gesamtausgabe, hrsg. v. Walter Biemel (Frankfurt am Main 1976) [= GA], Band 21.
- Heidegger, Martin*, Die Grundbegriffe der antiken Philosophie. Gesamtausgabe, hrsg. v. Franz-Karl Blust (Frankfurt am Main 2004) [= GA], Band 22.
- Heidegger, Martin*, Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant. Gesamtausgabe, hrsg. v. Helmuth Vetter (Frankfurt am Main 2006) [= GA], Band 23.
- Heidegger, Martin*, Die Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Frankfurt am Main 2005) [= GA], Band 24.
- Heidegger, Martin*, Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft. Gesamtausgabe, hrsg. v. Ingrid Görland (Frankfurt am Main 1995) [= GA], Band 25.
- Heidegger, Martin*, Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz. Gesamtausgabe, hrsg. v. Klaus Held (Frankfurt am Main 1978) [= GA], Band 26.
- Heidegger, Martin*, Einleitung in die Philosophie. Gesamtausgabe, hrsg. v. Otto Saame und Ina Saame-Speidel (Frankfurt am Main 1996) [= GA], Band 27.
- Heidegger, Martin*, Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart. Gesamtausgabe, hrsg. v. Claudius Strube (Frankfurt am Main 1997) [= GA], Band 28.
- Heidegger, Martin*, Die Grundbegriffe der Metaphysik. Gesamtausgabe, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Frankfurt am Main 1983) [= GA], Band 29/30.
- Heidegger, Martin*, Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Gesamtausgabe, hrsg. v. Hartmut Tietjen (Frankfurt am Main 1982) [= GA], Band 31.
- Heidegger, Martin*, Sein und Wahrheit. Gesamtausgabe, hrsg. v. Hartmut Tietjen (Frankfurt am Main 2001) [= GA], Band 36/37.
- Heidegger, Martin*, Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache. Gesamtausgabe, hrsg. v. Günter Seibold (Frankfurt am Main 1998) [= GA], Band 38.
- Heidegger, Martin*, Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“. Gesamtausgabe, hrsg. v. Susanne Ziegler (Frankfurt am Main 1999) [= GA], Band 39.

- Heidegger, Martin*, Einführung in die Metaphysik. Gesamtausgabe, hrsg. v. Petra Jaeger (Frankfurt am Main 1983) [= GA], Band 40.
- Heidegger, Martin*, Heraklit. Gesamtausgabe, hrsg. v. Manfred S. Frings (Frankfurt am Main 1994) [= GA], Band 55.
- Heidegger, Martin*, Zur Bestimmung der Philosophie. Gesamtausgabe, hrsg. v. Bernd Heimbüchel (Frankfurt am Main 1999) [= GA], Band 56/57.
- Heidegger, Martin*, Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20). Gesamtausgabe, hrsg. v. Hans-Helmuth Gander (Frankfurt am Main 1993) [= GA], Band 58.
- Heidegger, Martin*, Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung. Gesamtausgabe, hrsg. v. Claudius Strube (Frankfurt am Main 2007) [= GA], Band 59.
- Heidegger, Martin*, Phänomenologie des religiösen Lebens. Gesamtausgabe, hrsg. v. Matthias Jung, Thomas Regehly und Claudius Strube (Frankfurt am Main 1995) [= GA], Band 60.
- Heidegger, Martin*, Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung. Gesamtausgabe, hrsg. v. Walter Bröcker und Käte Bröcker-Oltmanns (Frankfurt am Main 1994) [= GA], Band 61.
- Heidegger, Martin*, Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik. Gesamtausgabe, hrsg. v. Günther Neumann (Frankfurt am Main 2005) [= GA], Band 62.
- Heidegger, Martin*, Ontologie (Hermeneutik der Faktizität). Gesamtausgabe, hrsg. v. Käte Bröcker-Oltmanns (Frankfurt am Main 1995) [= GA], Band 63.
- Heidegger, Martin*, Der Begriff der Zeit. Gesamtausgabe, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Frankfurt am Main 2004) [= GA], Band 64.
- Heidegger, Martin*, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Frankfurt am Main 1989) [= GA], Band 65.
- Heidegger, Martin*, Besinnung. Gesamtausgabe, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Frankfurt am Main) [= GA], Band 66.
- Heidegger, Martin*, Metaphysik und Nihilismus. Gesamtausgabe, hrsg. v. Hans-Joachim Friedrich (Frankfurt am Main 1999) [= GA], Band 67.
- Heidegger, Martin*, Geschichte des Seyns. Gesamtausgabe, hrsg. v. Peter Trawny (Frankfurt am Main 1998) [= GA], Band 69.
- Heidegger, Martin*, Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik. Gesamtausgabe, hrsg. v. Claudius Strube (Frankfurt am Main 2009) [= GA], Band 76.
- Heidegger, Martin*, Bremer und Freiburger Vorträge. Gesamtausgabe, hrsg. v. Petra Jaeger (Frankfurt am Main 2005) [= GA], Band 79.
- Heidegger, Martin*, Vorträge. Teil I: 1915 bis 1932. Gesamtausgabe, hrsg. v. Günther Neumann (Frankfurt am Main 2016) [= GA], Band 80.I.
- Heidegger, Martin*, Zu eigenen Veröffentlichungen. Gesamtausgabe, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Frankfurt am Main 2018) [= GA], Band 82.

II. Sekundärliteratur

- Acevedo Guerra*, Jorge, Heidegger y la época técnica (Santiago de Chile 2016).
- Adrián Escudero*, Jesús, Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana (Barcelona 2010).
- Adrián Escudero*, Jesús, Heideggers Phänomenologie der Stimmungen. Zur welterschließenden Funktion der Angst, der Langeweile und der Verhaltenheit, in: Heidegger Studien Vol. 26 (2010), 83–95.
- Adrián Escudero*, Jesús, Guía de Lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger Vol. 2 (Barcelona 2016).
- Adrián Escudero*, Jesús, Eigentlichkeit und Agency in Sein und Zeit, in: Phainomena Vol. 26 Num. 102/103 (2017), 63–77.
- Agamben*, Giorgio, Die Passion der Faktizität, in: Die Macht des Denkens. Gesammelte Essays (Frankfurt am Main 2013).
- Akitomi*, Katsuya, Mitdasein und Gespräch, in: Johannes Weiß (Hrsg.), Die Jemeinigkeit des Mitseins. Die Daseinsanalytik Martin Heideggers und die Kritik der soziologischen Vernunft (Konstanz 2001), 219–232.
- Arendt*, Hannah, Was ist Existenz-Philosophie? (Frankfurt am Main 1990).
- Aristoteles*, Die Nikomachische Ethik, Griechisch-Deutsch, hrsg. v. Rainer Nickel, über. v. Olof Gigon (Düsseldorf 2007).
- Aristóteles*, Metafísica. Edición trilingüe, hrsg. und über. v. Valentín García Yebra (Barcelona 2018).
- Aurenque*, Diana, Ethosdenken. Auf der Spur einer ethischen Fragestellung in der Philosophie Martin Heideggers ([Diss.] Freiburg 2011).
- Augustinus*, Confessiones/Bekenntnisse, Lateinisch/Deutsch, über. v. Kurt Flasch, Burkhard Mojsisch (Stuttgart 2009).
- Becker*, Oskar, Para-Existenz. Menschliches Dasein und Dawesen, in: Otto Pöggeler (Hrsg.), Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes (Weinheim 1994), 261–285.
- Bedorf*, Thomas, Die ‚soziale Spanne‘. Von Heideggers Mitsein zur Sozialontologie Nancys, in: Dieter Lohmar/Dirk Fonfara (Hrsg.), Phänomenologische Forschung. Soziale Erfahrung (Hamburg 2013), 29–43.
- Biemel*, Walter, Martin Heidegger (Hamburg 1973).
- Biemel*, Walter, En torno a Heidegger, in: Revista de Filosofía (México) Vol. 22, Nr. 66 (1989), 332–348.
- Binswanger*, Ludwig, Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins, in: Max Herzog/Hans-Jürg Braun et al. (Hrsg.), Ausgewählte Werke, Band 2.
- Blattner*, William D., Heidegger's Temporal Idealism (Cambridge 1999).
- Blust*, Franz-Karl, Selbstheit und Zeitlichkeit. Heideggers neuer Denkansatz zur Seinsbestimmung des Ich ([Diss.] Würzburg 1987).

- Boddam-Whetham*, Jonathan, Being-with, Authenticity, and the Question of Community in Being and Time ([Diss.] Essex 2012).
- Bollnow*, Otto Friedrich, Das Wesen der Stimmungen (Frankfurt am Main 1956).
- Brandner*, Rudolf, Heidegger Sein und Wissen. Eine Einführung in sein Denken (Wien 1993).
- Buber*, Martin, Ich und Du, in: Das dialogische Prinzip (Heidelberg 1973).
- Butierrez*, Luis Fernando, Caminos hacia la alteridad. La comprensión del otro en las elaboraciones de Heidegger en torno a Sein und Zeit, in: Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía 37 (1) (2020), 99–111.
- Caputo*, John D., Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project (Bloomington/Indianapolis 1988).
- Carman*, Taylor, Heidegger's Analytic. Interpretation, Discourse, and Authenticity in *Being and Time* (Cambridge 2003).
- Carman*, Taylor, Authenticity, in: Hubert L. Dreyfus/Mark A. Wrathall (Hrsg.), A Companion to Heidegger (Oxford 2005), 285–296.
- Cerezo Galán*, Pedro, La destrucción heideggeriana de la metafísica del cogito, in: Enrahonar, Número extraordinario 1 (1999), 217–230.
- Cimino*, Antonio, Phänomenologie und Vollzug. Heideggers performative Philosophie des faktischen Lebens (Frankfurt am Main 2013).
- Coll*, Josep Maria, La intersubjetividad en Heidegger, in: Taula. Quaderns de pensament, Nr. 13–14 (1990), 191–207.
- Coriando*, Paola-Ludovica, Der letzte Gott als Anfang. Zur ab-gründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers „Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)“ ([Diss.] München 1998).
- Coriando*, Paola-Ludovica, Die „formale Anzeige“ und das Ereignis. Vorbereitende Überlegungen zum Eigencharakter seinsgeschichtlicher Begrifflichkeit mit einem Ausblick auf den Unterschied von Denken und Dichten, in: Heidegger Studien Vol. 14 (1998), 27–43.
- Coriando*, Paola-Ludovika, Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen. Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen (Frankfurt am Main 2002).
- Cosmus*, Oliver, Anonyme Phänomenologie. Die Einheit von Heideggers Denkweg ([Diss.] Würzburg 2001).
- Courtine*, Jean-François, La voix (étrangère) de l'ami. Appel et/ou dialogue, in: Ders., Heidegger et la phénoménologie (Paris 1990).
- Critchley*, Simon, Originary Inauthenticity: On Heidegger's Sein und Zeit, in: On Heidegger's Being and Time (London 2008).
- Dastur*, Françoise, Comment affronter la mort? (Paris 2005).
- Dastur*, Françoise, Heidegger y la cuestión del tiempo, übers. v. Lisabeth V. Ruiz Moreno (Buenos Aires 2006).
- Descartes*, René, Meditationes de prima philosophia. Œuvres de Descartes, hrsg. v. Charles Adam und Paul Tannery (Paris 1904), Band VII.

- Descartes*, René, *Principia Philosophiae. Œuvres de Descartes*, hrsg. v. Charles Adam und Paul Tannery (Paris 1905), Band VIII.
- Di Silvestre*, Carlos, *Temporeidad y cotidianidad. La repetición tempórea del análisis existencial (§§ 67–71)*, in: R. Rodríguez (Hrsg.), *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico (Madrid 2015), 339–370.
- Die Vorsokratiker. Griechisch-Deutsch*, hrsg. und über. v. Jaap Mansfeld (Stuttgart 1987).
- van Dijk*, R. J. A., *Grundbegriffe der Metaphysik. Zur formalanzeigenden Struktur der philosophischen Begriffe bei Heidegger*, in: Heidegger Studien Vol. 7 (1991), 89–109.
- Dreyfus*, Hubert L., *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's Being and Time*, Division I, (Massachusetts 1991).
- Duarte*, André, *Heidegger y el Otro (Ser y Tiempo: una ética postmetafísica)*, in: *Daimon. Revista de Filosofía* 37 (2006), 73–84.
- Ebeling*, Hans, *Freiheit, Gleichheit, Sterblichkeit. Philosophie nach Heidegger* (Stuttgart 1982).
- Elliston*, Frederick A., *Heidegger's Phenomenology of Social Existenz*, in: Ders. (Hrsg.), *Heidegger's Existential Analytic (The Hague/Paris/New York 1978)*, 61–77.
- Escudero Pérez*, Alejandro, *Heidegger y la pregunta por el sentido del ser*, in: *Endoxa. Series Filosóficas*, Nr. 26 (2010), 187–221.
- Esquirol i Calaf*, Josep M., *Heidegger i Levinas*, in: *Taula. Quaderns de pensament*, Nr. 13–14 (1990), 209–218.
- von Falkenhayn*, Katharina, *Augenblick und Kairos. Zeitlichkeit im Frühwerk Martin Heideggers* ([Diss.] Berlin 2003).
- Ferencz-Flatz*, Christian, *Zum Phänomen der „Generation“. Intersubjektivität und Geschichte bei Heidegger*, in: Dieter Lohmar/Dirk Fonfara (Hrsg.), *Phänomenologische Forschung. Soziale Erfahrung* (Hamburg 2013), 95–112.
- Ferreira*, Boris, *Stimmung bei Heidegger. Das Phänomen der Stimmung im Kontext von Heideggers Existenzialanalyse des Daseins* ([Diss.] Dordrecht 2002).
- Figal*, Günter, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit* (Weinheim 2000).
- Fink*, Eugen, *Existenz und Coexistenz. Grundprobleme der menschlichen Gemeinschaft* (Würzburg 1987).
- Fink-Eitel*, Hinrich, *Zur Philosophie der Gefühle* (Frankfurt am Main 1993).
- France-Lanord*, Hadrien, *Martin Heidegger et la question de l'autre: I. Considérations préliminaires*, in: Heidegger Studien Vol. 20 (2004), 63–82.
- France-Lanord*, Hadrien, *Martin Heidegger et la question de l'autre. II. Le partage d'être*, in: Heidegger Studien Vol. 21 (2005), 111–131.
- France-Lanord*, Hadrien, *Martin Heidegger et la question de l'autre. III. Être soi ensemble. IV. Le souci mutuel*, in: Heidegger Studien Vol. 27 (2011), 75–99.
- Fynsk*, Christopher, *Heidegger. Thought and Historicity* (Ithaca London 1986).

- Gadamer*, Hans-Georg, *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke* (Tübingen 1993) [= GW], Band 2.
- Gander*, Hans-Helmuth, *Existenzialontologie und Geschichtlichkeit* (§§ 72–83), in: Thomas Rentsch (Hrsg.), *Martin Heidegger: Sein und Zeit* (Berlin/München/Boston 2015), 217–237.
- García Norro*, Juan José, *El cuidado como el ser del Dasein* (§§ 39–44), in: R. Rodríguez (Hrsg.), *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico* (Madrid 2015), 167–195.
- Garrido Maturano*, Ángel Enrique, *Instante y situación. Problematización de la relación entre instante y situación en torno a Ser y Tiempo de Martin Heidegger*, in: *Agora – Papeles de Filosofía* Vol. 47 Nr. 2 (2018), 53–75.
- Garrido Periñán*, Juan José, *La pregunta por el quién del ser-con: Heidegger en su Ser y Tiempo*, in: *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 36 (1) (2019), 175–200.
- Gethmann*, Carl Friedrich, *Heideggers Konzeption des Handelns in Sein und Zeit*, in: Annemarie Gethmann-Siefert/Otto Pöggeler (Hrsg.), *Heidegger und die praktische Philosophie* (Frankfurt am Main 1988), 140–176.
- Gethmann*, Carl Friedrich, *Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921/22 und ihr Verhältnis zu Sein und Zeit*, in: *Dilthey-Jahrbuch*, Band 4/1986–87, 27–53.
- Grondin*, Jean, *Einführung in die philosophische Hermeneutik* (Darmstadt 1991).
- Grondin*, Jean, *Das junghegelianische und ethische Motiv in Heideggers Hermeneutik der Faktizität*, in: Ders., *Der Sinn für Hermeneutik* (Darmstadt 1994), 89–102.
- Guardini*, Romano, *Die Begegnung* (Würzburg 1965).
- Guzzoni*, Ute, *„Anspruch“ und „Entsprechung“ und die Frage der Intersubjektivität*, in: Ute Guzzoni (Hrsg.), *Nachdenken über Heidegger. Eine Bestandaufnahme* (Hildesheim 1980), 117–135.
- Habermas*, Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen* (Frankfurt am Main 1983).
- Heinz*, Marion, *Zeitlichkeit und Temporalität. Die Konstitution der Existenz und die Grundlegung einer temporalen Ontologie im Frühwerk Martin Heideggers* ([Diss.] Würzburg 1982).
- Heinz*, Marion, *Das eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins und die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge* (§§ 61–66), in: Thomas Rentsch (Hrsg.), *Martin Heidegger: Sein und Zeit* (Berlin/München/Boston 2015), 161–187.
- Held*, Klaus, *Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie*, in: Annemarie Gethmann-Siefert/Otto Pöggeler (Hrsg.), *Heidegger und die praktische Philosophie* (Frankfurt am Main 1988), 111–139.
- Helting*, Holger, *Heidegger und Meister Eckhart. Vorbereitende Überlegungen zu ihrem Gottesdenken* (Berlin 1997).
- Helting*, Holger, *Vom Rätsel des Begriffs „Mitsein“*, in: Paola-Ludovika Coriando (Hrsg.), *Vom Rätsel des Begriffs. Festschrift für F.-W. von Herrmann zum 65. Geburtstag* (Berlin 1999).

- Henschen*, Tobias, Gebrauch oder Herstellung? Heidegger über Eigentlichkeit, Wahrheit und phänomenologische Methode ([Diss.] Paderborn 2010).
- von Herrmann*, Friedrich-Wilhelm, Die Selbstinterpretation Martin Heideggers ([Diss.] Meisenheim am Glan 1964).
- von Herrmann*, Friedrich-Wilhelm, Subjekt und Dasein. Interpretationen zu „Sein und Zeit“ (Frankfurt am Main 1985).
- von Herrmann*, Friedrich-Wilhelm, Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von „Sein und Zeit“ (Frankfurt am Main 1987), Band I.
- von Herrmann*, Friedrich-Wilhelm, Weg und Methode. Zur hermeneutischen Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens (Frankfurt am Main 1990).
- von Herrmann*, Friedrich-Wilhelm, Heideggers „Grundprobleme der Phänomenologie“. Zur „Zweiten Hälfte“ von „Sein und Zeit“ (Frankfurt am Main 1991).
- von Herrmann*, Friedrich-Wilhelm, Wege ins Ereignis. Zu Heideggers „Beiträgen zur Philosophie“ (Frankfurt am Main 1994).
- von Herrmann*, Friedrich-Wilhelm, Wahrheit – Zeit – Raum, in: Ewald Richter (Hrsg.), Die Frage nach der Wahrheit (Frankfurt am Main 1997), 243–256.
- von Herrmann*, Friedrich-Wilhelm, Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl (Frankfurt am Main 2000).
- von Herrmann*, Friedrich-Wilhelm, Wahrheit – Freiheit – Geschichte. Eine systematische Untersuchung zu Heideggers Schrift „Vom Wesen der Wahrheit“ (Frankfurt am Main 2002).
- von Herrmann*, Friedrich-Wilhelm, Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu „Sein und Zeit“ (Frankfurt am Main 2005), Band II.
- von Herrmann*, Friedrich-Wilhelm, Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu „Sein und Zeit“ (Frankfurt am Main 2008), Band III.
- Hügli*, Anton, Byung-Chul, Han, Heideggers Todesanalyse (§§ 45–53), in: Thomas Rentsch (Hrsg.), Martin Heidegger: Sein und Zeit (Berlin/München/Boston 2015), 125–140.
- Husserl*, Edmund, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch (Hamburg 2009).
- Husserl*, Edmund, Logische Untersuchungen (Hamburg 2009).
- Husserl*, Edmund, Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie (Hamburg 2012).
- Husserl*, Edmund, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie (Hamburg 2012).
- Ivanoff-Sabogal*, Christian, „Acedia“ en Tomás de Aquino: ¿Hermenéutica escolástica de la cotidianidad?, in: Cuadernos Salmantinos de Filosofía 46 (2019), 189–211.
- Ivanoff-Sabogal*, Christian, Die Mehrdeutigkeit der „formalen Anzeige“ im hindeutenden Blick auf Sein und Zeit, in: Phainomena Vol. 29 Num. 112/113 (2020), 25–52.

- Jacques*, Francis, Über den Dialog. Eine logische Untersuchung (Berlin/New York 1986).
- Jaspers*, Karl, Notizen zu Heidegger (München 1989).
- Kant*, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft (Hamburg 1998).
- Kant*, Immanuel, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (Hamburg 2000).
- Kalariparambil*, Tomy S., Das befindliche Verstehen und die Seinsfrage, ([Diss.] Berlin 1999).
- Kawahara*, M. Eiho, Heideggers Auslegung der Langeweile, in: Richard Wisser (Hrsg.), Martin Heidegger – Unterwegs im Denken (Freiburg/München 1987).
- Knauber*, Bernt, Liebe und Sein. Die Agape als fundamentalontologische Kategorie ([Diss.] Berlin/New York 2006).
- Knodt*, Reinhard, Korrespondenz und „Mitsein“ – eine Distanzeinschätzung, in: Harald Seubert (Hrsg.), Neunzig Jahre „Sein und Zeit“. Die fundamentalontologische Frage nach dem Sinn von Sein (Freiburg/München 2019), 189–201.
- Koch*, Dietmar, Zur Hermeneutischen Phänomenologie. Ein Aufriß (Tübingen 1992).
- Koltan*, Jacek, Der Mitmensch. Zur Identitätsproblematik des sozialen Selbst ausgehend von der Frühphilosophie Martin Heideggers und Karl Löwiths ([Diss.] Würzburg 2012).
- Kroug*, Wolfgang, Das Sein zum Tode bei Heidegger und die Probleme des Könnens und der Liebe, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Band 7, H. 3 (1953), 392–415.
- Lafont*, Cristina, Sprache und Welterschließung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers ([Diss.] Frankfurt am Main 1994).
- de Lara*, Francisco, Phänomenologie der Möglichkeit. Grundzüge der Philosophie Heideggers 1919–1923 ([Diss.] Freiburg/München 2008).
- Leconte*, Mariana, Mundanidad, significatividad y habla. Dimensiones proto-lingüísticas de la significación en *Ser y Tiempo*, in: Agora – Papeles de Filosofía 33 Nr. 2 (2014), 155–165.
- Lehmann*, Karl, Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger, in: Otto Pöggeler (Hrsg.), Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes (Weinheim 1994), 140–168.
- Leidlmaier*, Karl, Das Man – Ein Indikator der Technik, in: Reinhard Margreiter/Karl Leidlmaier (Hrsg.), Heidegger. Technik-Ethik-Politik (Würzburg 1991), 47–57.
- Levinas*, Emmanuel, Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre (Paris 1991).
- Levinas*, Emmanuel, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität (Freiburg/München 2014).
- Livet*, Pierre, Mitsein et intersubjectivité, in: Jean-Pierre Cometti/Dominique Janicaud (Hrsg.), Être et temps de Martin Heidegger: questions de méthode et voies de recherche (Marseille 1989), 151–165.
- Löwith*, Karl, Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht (Stuttgart 1986).
- Löwith*, Karl, Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie, in: Otto Pöggeler (Hrsg.), Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes (Weinheim 1994), 54–77.

- Löwith*, Karl, Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme (Freiburg/München 2013).
- Luckner*, Andreas, Heideggers ethische Differenz, in: Bernhard Waldenfels, Iris Därmann (Hrsg.), Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik (München 1998), 65–86.
- Luckner*, Andreas, Martin Heidegger: „Sein und Zeit“ (Paderborn 2001).
- Luckner*, Andreas, Heidegger und das Denken der Technik (Bielefeld 2008).
- Marcel*, Gabriel, Tod und Unsterblichkeit, in: Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit (Frankfurt am Main 1964).
- Marion*, Jean-Luc, El Interpelado, in: Taula. Quaderns de pensament, Nr. 13–14 (1990), 87–97.
- Marten*, Rainer, Der Begriff der Zeit. Eine Philosophie in der Nußschale, in: Dieter Thomä (Hrsg.), Heidegger-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung (Stuttgart 2003), 22–26.
- McMullin*, Irene, Time and the Shared World. Heidegger on Social Relations ([Diss.] Northwestern 2013).
- Michalski*, Mark, Fremdwahrnehmung und Mitsein. Zur Grundlegung der Sozialphilosophie im Denken Max Schelers und Martin Heideggers ([Diss.] Bonn 1997).
- Mulhall*, Stephen, Heidegger and Being and Time (London/New York 2005).
- Müller-Lauter*, Wolfgang, Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger ([Diss.] Berlin 1960).
- Nancy*, Jean-Luc, La décision d'Existence, in: Jean-Pierre Cometti/Dominique Janicaud (Hrsg.), Être et temps de Martin Heidegger: questions de méthode et voies de recherche (Marseille 1989), 227–258.
- Nancy*, Jean-Luc, Singulär plural sein (Berlin 2004).
- Neuber*, Simone, Wie spricht es sich eigentlich? Heidegger zum Ich-Gebrauch, in: Tobias Keiling (Hrsg.), Heideggers Marburger Zeit. Themen, Argumente, Konstellationen (Frankfurt am Main 2013), 39–56.
- Neumann*, Günther, Der Freiheitsbegriff bei Gottfried Wilhelm Leibniz und Martin Heidegger (Berlin 2019).
- Oberdieck*, Jannis, Sorge und Begehren. Zur Konzeption der Seinsfrage in Sein und Zeit, ([Diss.] Berlin 2009).
- Olafson*, Frederick A., Heidegger and the Ground of Ethics. A Study of *Mitsein* (Cambridge 1998).
- Opilik*, Klaus, Transzendenz und Vereinzeln. Zur Fragwürdigkeit des transzendentalen Ansatzes im Umkreis von Heideggers „Sein und Zeit“ ([Diss.] Freiburg/München 1993).
- Okrent*, Mark, Heidegger's Pragmatism. Understanding, Being, and the Critique of Metaphysics (Ithaca 1988).
- Ortega y Gasset*, José, Ensimismamiento y alteración. Obras Completas (Madrid 1983), Band VII.

- Ortega y Gasset*, José, Über die Liebe. Gesammelte Werke, über. v. Helma Flessa, Karl August Horst, Ulrich Weber und Helene Weyl (Stuttgart 1996), Band IV.
- Oudemans*, Th. C. W., Heideggers „logische Untersuchungen“, in: Heidegger Studien Vol. 6 (1990), 85–105.
- Peperzak*, Adriaan, Der Andere und die Ontologie. Einige Bemerkungen zum Verhältnis von Levinas und Heidegger, in: Annemarie Gethmann-Siefert (Hrsg.), Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag (Stuttgart 1988), 195–212.
- Peperzak*, Adriaan, Einige Thesen zur Heidegger-Kritik von Emmanuel Levinas, in: Annemarie Gethmann-Siefert/Otto Pöggeler (Hrsg.), Heidegger und die praktische Philosophie (Frankfurt am Main 1988), 373–389.
- Pessoa*, Fernando, Das Buch der Unruhe des Hilfsbuchhalters Bernardo Soares (Frankfurt am Main 1987).
- Pocai*, Romano, Heideggers Theorie der Befindlichkeit. Sein Denken zwischen 1927 und 1933 (Freiburg/München 1996).
- Pocai*, Romano, Die Weltlichkeit der Welt und ihre abgedrängte Faktizität (§§ 14–18), in: Thomas Rentsch (Hrsg.), Martin Heidegger: Sein und Zeit (Berlin/München/Boston 2015), 49–63.
- Pöggeler*, Otto, Der Denkweg Martin Heideggers (Pfullingen 1963).
- Pöggeler*, Otto, Neue Wege mit Heidegger (Freiburg/München 1992).
- Prauss*, Gerold, Heidegger und die praktische Philosophie, in: Annemarie Gethmann-Siefert/Otto Pöggeler (Hrsg.), Heidegger und die praktische Philosophie (Frankfurt am Main 1988), 177–190.
- Rentsch*, Thomas Martin Heidegger. Das Sein und der Tod (München 1989).
- Rentsch*, Thomas, Interexistentialität. Zur Destruktion der existentialen Analytik, in: Reinhard Margreiter/Karl Leidlmair (Hrsg.), Heidegger. Technik-Ethik-Politik (Würzburg 1991), 143–152.
- Richardson*, William John, Through Phenomenology to Thought (The Hague 1963).
- Rodríguez*, Ramón, La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger (Madrid 1997).
- Rodríguez*, Ramón, Del sujeto y la verdad (Madrid 2004).
- Rodríguez*, Ramón, El ser-en-el-mundo como co-estar y ser sí mismo. El uno (§§ 25–27), in: R. Rodríguez (Hrsg.), *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico (Madrid 2015), 119–144.
- Rodríguez*, Ramón, Resolución y Alteridad: ¿Hay una medida en el trato con el otro?, in: Ápeiron. Estudios de filosofía, monográfico „Heidegger: caminos y giros del pensar“, 9 (2018), 39–48.
- Römer*, Inga, Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur ([Diss.] Heidelberg/London/New York 2010).

- Rosales*, Alberto, Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger ([Diss.] Den Haag 1970).
- Rozbroj*, Radomír, Gespräch. Die zwischenmenschliche Problematik im Spätwerk Heideggers ([Diss.] Würzburg 2008).
- Rubio*, Roberto Gustavo, La mundaneidad del mundo (§§ 14–24), in: R. Rodríguez (Hrsg.), *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico (Madrid 2015), 89–117.
- Ruchlak*, Nicole, Das Gespräch mit dem Anderen. Perspektiven einer ethischen Hermeneutik ([Diss.] Würzburg 2004).
- Sallis*, John, Where does „Being and Time“ begin?, in: Frederick A. Elliston (Hrsg.), *Heidegger's Existential Analytic* (The Hague/Paris/New York 1978), 21–43.
- Sapontzis*, Steve F., Community in Being and Time, in: *Kant Studies* 69 (1978), 330–340.
- Sartre*, Jean-Paul, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (Paris 1943).
- Scheler*, Max, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* (Bern 1954).
- Scheler*, Max, *Wesen und Formen der Sympathie* (Bonn 1999).
- Scherer*, Georg, *Das Problem des Todes in der Philosophie. Grundzüge* (Darmstadt 1988).
- Schmidt*, Michael, Ekstatische Transzendenz. Ludwig Binswanger Phänomenologie der Liebe und die Aufdeckung der sozialontologischen Defizite in Heideggers „Sein und Zeit“ ([Diss.] Würzburg 2005).
- Schlegel*, Frank, *Phänomenologie des Zwischen. Die Beziehung im Denken Martin Heideggers* ([Diss.] Frankfurt am Main 2011).
- Siegfried*, Meike, *Abkehr vom Subjekt. Zum Sprachdenken bei Heidegger und Buber* ([Diss.] Freiburg/München 2010).
- Spaemann*, Robert, *Antinomien der Liebe*, in: *Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze II* (Stuttgart 2011).
- Stein*, Edith, *Martin Heideggers Existentialphilosophie*, in: *Welt und Person. Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben. Edith Steins Werke*, hrsg. v. Lucy Gelber (Louvain/Freiburg 1962), Band VI.
- Sternberger*, Dolf, *Der verstandene Tod. Eine Untersuchung zu Martin Heideggers Existenzial-Ontologie*, in: *Schriften I. Über den Tod* (Frankfurt am Main 1977).
- Theunissen*, Michael, ὁ αἰὼν λαμβάνει. Der Gebetsglaube Jesu und die Zeitlichkeit des Christenseins, in: Bernhard Casper et. al. (Hrsg.), *Jesus. Ort der Erfahrung Gottes. Festschrift Bernhard Welte zum 70. Geburtstag* (Freiburg 1976), 13–68.
- Theunissen*, Michael, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart* (Berlin 1981).
- Thomae Aquinatis*, *Summa Theologica. Pars Prima* (Romae 1886).
- Thomae Aquinatis*, *Summa Theologica. Prima Secundae Partis* (Romae 1886).
- Thomae Aquinatis*, *Summa Theologica. Secunda Secundae Partis* (Romae 1886).

- Thomä*, Dieter, Sein und Zeit im Rückblick. Heideggers Selbstkritik, in: Thomas Rentsch (Hrsg.), Martin Heidegger: Sein und Zeit (Berlin/München/Boston 2015), 263–278.
- Tietz*, Udo, Heidegger (Leipzig 2005).
- Tömmel*, Tatjana Noemi, „Wie bereit ich’s, daß Du wohnst im Wesen?“. Heidegger über Liebe und die Eigentlichkeit des Anderen in den Marburger Jahren, in: Tobias Keiling (Hrsg.), Heideggers Marburger Zeit. Themen, Argumente, Konstellationen (Frankfurt am Main 2013), 335–349.
- Tömmel*, Tatjana Noemi, Wille und Passion. Der Liebesbegriff bei Heidegger und Arendt ([Diss.] Berlin 2013).
- Trawny*, Peter, Martin Heideggers Phänomenologie der Welt ([Diss.] Freiburg/München 1997).
- Trawny*, Peter, Adyton. Heideggers esoterische Philosophie (Berlin 2010).
- Tugendhat*, Ernst, Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger (Berlin 1970).
- Tugendhat*, Ernst, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen (Frankfurt am Main 1979).
- Tugendhat*, Ernst, ‚Wir sind nicht fest verdrahtet‘: Heideggers ‚Man‘ und die Tiefdimensionen der Gründe, in: Aufsätze 1992–2000 (Frankfurt am Main 2001), 138–162.
- Uscatescu Barrón*, Jorge Die Grundartikulation des Seins. Eine Untersuchung auf dem Boden der Fundamentalontologie Martin Heideggers ([Diss.] Würzburg 1992).
- von Uslar*, Detlev, Vom Wesen der Begegnung im Hinblick auf die Unterscheidung von Selbstsein und Sein selbst bei Heidegger, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Band 13, H. 1 (1959), 85–101.
- Vetter*, Helmuth, Heidegger im Kontext der dialogischen Philosophie – mit Blick auf E. Griesbach, in: Annemarie Gethmann-Siefer/Elisabeth Weisser-Lohmann (Hrsg.), Kultur – Kunst – Öffentlichkeit. Philosophische Perspektiven auf praktische Probleme. Festschrift für Otto Pöggeler zum 70. Geburtstag (München 2001), 157–172.
- Vigo*, Alejandro G., Welt als Phänomen: Methodische Aspekte in Heideggers Welt-Analyse in Sein und Zeit, in: Heidegger Studien Vol. 15 (1999), 37–65.
- Vigo*, Alejandro G., El posible „ser total“ del Dasein y el „ser para (vuelto hacia) la muerte“ (§§ 45–53), in: R. Rodríguez (Hrsg.), *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico (Madrid 2015), 219–268.
- Vigo*, Alejandro G., La atestiguación, en el modo de ser del Dasein, de un „poder-ser“ propio y el „estado de resuelto“ (§§ 54–60), in: R. Rodríguez (Hrsg.), *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico (Madrid 2015), 269–301.
- Volpi*, Franco, Heidegger y Aristóteles (Buenos Aires 2012).
- Waldenfels*, Bernhard, Antwortregister (Frankfurt am Main 1994).
- Waterhouse*, Roger, A Heidegger Critique. A Critical Examination of the Existential Phenomenology of Martin Heidegger (Sussex 1981).
- Wolin*, Richard, Seinspolitik. Das politische Denken Martin Heideggers (Wien 1991).
- Xolocotzi*, Ángel, Fundamento, esencia y ereignis. En torno a la unidad del camino del pensar de Martin Heidegger, in: *Éndoxa: Series Filosóficas*, Nr. 20 (2005), 733–744.

Sachverzeichnis

- Alleinsein** 46 f., 117, 190
Alltäglichkeit 35, 48, 52, 70, 86
– als Ausgangspunkt 12, 24, 31
– inhaltliche 28, 37, 138, 150
– modale 31, 38, 112
Anderen (neutrale) 38, 120, 160
Andersheit 24, 41, 81, 223
Anerkennung 12, 24
Apriori 30
Augenblick 182 f., 212
Autonomie bzw. Heteronomie 117
- Bedeutsamkeit** 63 f., 69, 78, 133, 161 f.
Besorgen 39, 46, 95, 132, 139
Bewandnisanzheit bzw. Um-zu-Verweissungsstruktur 65 f., 128 f., 163, 168, 194, 224
- Dasein** 42 f.
Daseins- als Selbstvergessenheit 100, 112 f., 124 f., 133, 156 f., 167, 189, 197, 227
Da-sein 39, 42 f., 72
Da-seinsvergessenheit 197, 201
Dezisionismus 93, 116, 148
„Du“ 25, 159
Du-selbst 199 f., 204, 211 f., 223, 225
Durchsichtigkeit 186, 191, 196, 204, 211
- Egoismus** 50, 84 f., 93, 211
Eigentlichkeit 30, 49, 54 f., 96, 109, 116 f., 128, 134, 140, 170, 184, 188 f., 198 f., 209
– keine Isolierung 51, 133, 161, 190, 204
Eigenständigkeit des Mitmenschen 35, 46 f., 59, 65, 79 f., 201 f., 205 f., 209 f., 214, 221 f., 223
Einfühlung 192 f.
– Einfühlungstheorie 193
Einsamkeit 47, 191, 215
Endlichkeit 90, 97 f., 133, 174 f., 178, 189
Endlichkeitshorizont 181 f., 205
– des Mitmenschen 206 f.
Endlichkeitsspielraum 183 f., 218
Entlastung 48 f., 94, 114, 122, 144, 148, 203, 212
– Seisentlastung 122, 157
Entschlossenheit bzw. Entschluss 184 f., 189, 198 f., 202 f., 225
Entwurzelung 141 f., 157, 182
Entzug des Mitmenschen bzw. Sich-(uns)-entziehen 206, 214, 216, 222, 226 f.
Erschlossenheit des Seins überhaupt 69 f., 72 f., 79, 108, 170, 227
– gemeinsame 44, 70 f., 76, 79, 85, 108, 217, 219
Ethik, ethisch 12, 24 f., 48, 201, 205, 210
Existenz 43, 52 f., 80, 95, 100, 131, 171, 192 f., 199, 209, 214, 225
– Existenzial bzw. existenziell 32
– Existenzialien 56, 64, 91, 109, 196
- Flucht** 13, 88 f., 92, 98, 101, 113 f., 124 f., 147 f., 154 f., 162 f., 175, 178, 180 f., 188, 203, 223 f., 227
– fuga, φεύγω 147
– keine Welt- 168
Fluchtmittel 147 f.
– Mitmensch als 140 f., 148 f., 151 f., 156 f., 201, 212, 227
– Mitmensch nicht als 162, 167, 183, 189, 224
- Formale Anzeige** 36, 209
Freiheit, Freisein 56, 96, 188 f., 206, 211, 213, 226
Fremdheit des Mitmenschen 81, 85, 193, 223
Freund 51, 81, 198
– Stimme des Freundes 49, 198, 212, 216
Fürsorge 46 f., 82, 95, 108, 210 f.,
– ausgezeichnete bzw. direkte 71, 137, 150, 155 f., 160
– besorgende 47, 52, 68 f., 71, 151 f., 159, 167

- defiziente 47f.
 - indifferente 47, 66, 151
 - positive 48f.
- Gedankenexperiment („Robinson“)** 23
- Geeignetheit** 153f., 163
- Gerede** 121, 141, 160, 190, 216f., 221f.
- Gesellschaft** 46, 71, 85, 191
- Gespräch** 74, 217f.,
- Hermeneutische Phänomenologie** 28, 32, 170
- Ausdrücklichmachen der 31, 99, 162, 180
 - Mitgehende Auslegung der 28, 31, 32, 36, 70, 80, 179, 194
- Hören auf den Anderen** 216, 221f.
- Identität, qualitativ-personale** 115, 136, 181
- Individualismus** 62, 93, 184, 203f., 211
- In-der-Welt-sein** 22f., 34, 39, 63f.
- Miteinander-in-der-Welt-sein 22, 35, 60, 112
- Interexistenzialität** 11f., 23, 46, 57, 59, 79, 85, 87f., 89, 199f., 226f.
- nicht Intersubjektivität 12, 22, 89, 192
 - und Sorge 107f.
 - zu vollziehendes Seinkönnen 94
- Intentionalität** 50, 78, 86, 106, 132, 193
- Ich-Du-Verhältnis bzw. -Beziehung** 11, 52f., 76, 150, 159, 200, 207, 212f., 217, 219f., 226
- Ich-selbst** 56f., 116, 118, 123, 211f.
- Jemeinigkeit, je meines** 55f., 60, 115, 179, 202, 223
- Jeseinigkeit, jeseinig** 51, 94, 201f., 210f., 223f.
- Langeweile** 142f., 157, 183
- Liebe bzw. Freundschaft (Philia)** 126, 150f., 155f., 213, 220, 227f.
- Mitbefindlichkeit** 107f.
- Mitdasein** 42f.
- Mitdaseinsvergessenheit** 197, 227
- Mitdaseiendes** 42f.
- Miteinandersein, faktisch-existenzielles** 24f., 34f.
- ausgezeichnetes 68f., 71, 94, 137, 151, 153f., 159f., 166, 212
 - besorgendes 30, 68, 71, 118f.
 - Miteinanderbesorgen bzw. Zusammen-40, 68f., 73, 149f.
- Miterschlossenheit**
- des Mitdaseins 79f., 83, 94
 - gegenseitige 79f., 107f.
 - im Sein überhaupt 72f., 75f.
- Mitexistieren, eigentliches** 225
- Mitsein, apriorisch-existenziales** 22f., 34, 44f., 59, 72, 80, 168, 190, 193, 219
- „alltägliches“ 31, 36, 70
 - Begründung vom Sein her 72f.
 - bezüglich der Zeuganalyse 34f.
 - keine Verallgemeinerung 27
 - Mitseinkönnen 94
 - Mitseinsvergessenheit 100, 227
 - Möglichkeitscharakter 46
 - struktureller Mitseinsbegriff 107
 - und Sorge 57, 106f., 161, 192
 - Vergleich mit Sein-bei 45f., 75, 107f., 217
- Mitteilung, Mitgeteiltes** 74, 218f., 221f.
- Sich-„teilen“ bzw. Sichtteilen 71, 74f.
 - Sich-„mitteilen“ 219
- Mitverstehen** 107f., 119
- Modale Indifferenz** 29, 47, 108
- Möglichkeit**
- inhaltliche Existenz- 30, 54f., 115, 124, 221
 - modale Vollzugs- bzw. Grund- 30, 54f., 115, 124, 221
- Möglichsein (Da-sein)** 90f., 115, 130, 173f., 205
- der Mitmensch als 94, 205f., 207f., 221, 226
- Neues bzw. Neuigkeit, der Mitmensch als** 13, 140f., 147, 154, 158f., 199, 201, 221
- Öffentlichkeit** 29, 120f.
- Ontologische Differenz bzw. Unterschied** 87, 100, 166, 171, 210, 226
- Quietismus** 210
- Rede (Sprache)** 77f., 121f., 218f.
- Rücksicht** 191f., 197, 204, 207f., 211, 225

- Schweigen bzw. Verschwiegenheit 215 f., 222
- Schweigen-können 217 f., 222
- Seiendheit 100, 103
- Sein-bei 45 f., 106 f., 109 f.
- Sein-zum-Tode 176 f.
- Seinkönnen, der Mitmensch als 79, 94, 204
- Seinlassen 49, 181, 209 f., 214, 221, 224
- Seinsfrage 23, 85 f.,
- Unterlassung der 99
- Seinsvergessenheit 13 f., 98 f., 100 f., 141, 148 f., 167, 171, 201, 224 f., 227
- Seinsverständnis 78 f., 82 f., 85 f., 101 f., 127, 171, 175, 194 f., 220, 227
- als Urtranszendenz 79
 - fremdbezogenes, interexistenziales 80
 - gemeinsames 72, 85, 108
 - kein neutrales Phänomen 88
 - Vergessenheit des 102
- Seinsweise 27, 43, 55, 86 f., 155, 192, 211, 225 f.
- Nivellierung der 99 f., 104, 125 f., 141, 224 f.
- Selbstaufgabe 55, 92, 134, 168, 194
- der Mitmensch als 48 f., 202 f., 208 f., 216, 223 f.
- Selbstgenügsamkeit des Lebens 144
- Selbstheit 56 f., 119
- Selbstständigkeit bzw. Unselbstständigkeit 56 f., 182, 186, 211, 223
- Situation 182 f., 189, 211
- Solipsismus 35, 58 f., 77, 168, 203, 217
- Sorge 47 f., 55, 95 f.
- nicht primär „praktisch“ 50, 95
 - Sorge-tragen 82, 95 f., 98
 - Zurückgeben der fremden Sorge 49
- Sozialität 12, 24 f., 62, 116 f.
- Anti- 117
- Technik, Wesen der 227 f.
- Tradition 116, 121 f.
- Transzendenz 64 f., 79, 108
- Umsicht 37, 39, 137, 139 f.
- Umwillen 50, 65 f., 92 f., 133 f., 140, 161 f.
- Mitdasein als eigenes Umwillen 70, 94, 210 f.
 - Umwillen Anderer 84, 134
- Unabgeschlossenheit der Sorge 96 f., 101, 172
- des Mitmenschen 223
- Unbezüglichkeit des eigenen und fremden Todes 203 f., 205, 209, 226
- Uneigentlichkeit 30, 54 f., 96, 109, 112 f., 129 f., 140, 186, 198
- Unheimlichkeit (des Da-seins) 90 f., 96 f., 101, 111, 123, 141, 151, 156, 164 f., 212, 227
- des Mitdaseins 208, 216, 223 f., 227
- Unterhaltung 138, 142, 145, 221
- Unüberholbarkeit des Todes 181, 202, 204 f.
- des Mitmenschen 205, 208 f., 222, 226 f.
- Unverborgenheit 71 f., 228 f.
- gemeinsame 76
 - des Seienden 71
 - des Seins 72, 74 f.
- Unverfügbarkeit (Mitmensch und Mitdasein) 46, 199, 204, 214, 224, 228 f.
- Vereinzelung, modale 168 f., 202, 216
- unvertretbare 124 f., 179, 203 f., 223, 226 f.
- Verendlichung 183 f., 186, 217 f., 222
- mit dem Mitdaseinenden 205 f., 221
- Verfallenheit 105, 109 f., 126, 137, 160, 197
- Vermittlungsthese 74
- Verschlossenheit (Uneigentlichkeit) 111, 169 f., 189, 209
- Ver-schlossenheit (Nichtigkeit/Tod) 169 f., 176 f., 189, 222, 224
- Verständigkeit 137
- Verstehen 81, 103, 106, 130
- Vertretbarkeit, Un- 125, 179, 201 f., 207, 218
- Verweisungsganzheit 132, 140
- Um-zu- 39, 63 f., 129 f., 133 f., 139 f.
 - Unterbrechung der 162 f.
- Vollzugssinn 28, 36, 80, 144, 150, 155, 194
- Vorhandenheit im weitesten Sinne 35, 100 f., 127, 131, 139, 197
- im engen Sinne 131, 195
- Vorlaufen zum Tode 181, 185
- Vorontologisch bzw. vorthoretisch 32 f., 37, 86

- Wahl, Wählen-müssen** 95 f., 174, 185, 205
 – Selbstwahl 96, 168, 185, 203
Wahrheit 74 f., 191, 228 f.
„Welt“ 112, 128 f., 134, 161
 – Aufgehen in der „Welt“ 104, 129, 138, 179, 201
Welt 22, 34, 61 f.
 – Mitwelt 61 f., 68 f., 70 f., 84, 131, 217
 – „Selbst“welt 62 f.
 – Umwelt 40, 61 f., 68, 74, 131
- Wille** 50, 148, 184, 188, 211
- Zeit (Zeitlichkeit, Temporalität)** 57, 86, 145, 157, 171, 181, 184
Zerstreuung 39, 138, 140 f., 163
 – und Unverweilen bzw. Aufenthaltslosigkeit 13, 140 f., 158, 182
Zuhandenheit 34, 43, 66 f., 127, 129 f., 139, 194 f.
Zunächst und Zumeist 30