CHRISTIAN IVANOFF-SABOGAL*

Zweidimensionierte Alltäglichkeit und Fürsorgeanalyse bei Heidegger in den 1920er Jahren

Abstract: *Two-Dimensional Everyday-Life and Care Analysis by Heidegger in the 1920es*

Both the early hermeneutics of facticity and the mature question of being have their starting point in the investigation of everyday life. Underlining *Being and Time*, we discuss two dimensions of the everyday life phenomenon, namely its «content» and «modal» sense. The relationship between both of them shows up as a dynamic tendency and an internal reference. On the basis of the distinction of the two-dimensional everyday life we deal with the problem of modal indifference, which is apparently closely connected with the «content» sense of everyday life, in order to find out whether it could be a third way to execute existence besides authenticity and inauthenticity. We reject the plain correspondence between everyday life with modal indifference and inauthenticity, taking into account the thesis in *Being and Time* about the possibility of authentic liberating solicitude in the facticity of being together, whose analysis remains within the limits of everyday life.

Keywords: Authenticity, Everyday Life, Modal Indifference, Ontology, Solicitude

§.1 Einführung: Thema und Motiv

In der hermeneutischen Phänomenologie geht es darum, das Sein des Seienden bzw. das Seiende in seinem Sein sehen zu lassen, und zwar wie es sich an ihm selbst von sich selbst her zeigt. Diese Ursprungsenthüllung betrifft offensichtlich das Thema der Daseinsanalytik: Da-sein ausgehend vom «Grundfaktum»[1] des vorontologischen Seinsverständnisses in der sinnsuchenden Richtung auf Sein und Zeit außerhalb des bewusstseinsphänomenologischen Paradigmas. Um den problematischen Zugang auf diese Aufgabe angemessen vorzubereiten, soll das Dasein nicht übersprungen werden aufgrund der präjudizierenden Übertragung einer Seinsidee aus dem Verständnishorizont der Vorhandenheit gemäß einer vergegenständlichenden Vorstellung, sei es auch in einer *ἐποχή*. Um dem nicht vor-gegebenen Daseinsphänomen die Möglichkeit seiner unverstellten und unverdeckten Vorgabe bereitzustellen, muss der hermeneutisch-phänomenologische *Ausgang* der Analyse im faktischen Zunächst und Zumeist der durchschnittlichen Alltäglichkeit des Daseins mitgehend-auslegend ansetzen, um im *Durchgang* durch seine alltägliche und nicht objektivierende Vollzugsweise und sein unausdrückliches Seinsverständnis den *Zugang* zu seinen ursprünglichen Grundbestimmungen und zu seiner Seinsweise zu gewinnen. So trägt Heidegger seiner Maxime Rechnung: «Phänomenologie ist aber so wenig eine "Technik", daß sie gerade

* Universität Heidelberg.

[1] GA 80.1, S. 169.

Bollettino Filosofico 35 (2020): 93-107
ISSN 1593 -7178 - 00030
E-ISSN 2035 -2670
DOI 10.6093/1593-7178/7441

verlangt, die Untersuchungsart jeweils aus den Sachen selbst sich vorgeben zu lassen»[2]. In der sachlichen Verwobenheit zwischen Methode und Sache liegt begründet, dass Alltäglichkeit sowohl eine methodologische Funktion für die richtige «Vorhabe»[3] der Daseinsthematisierung als auch ein Grundphänomen des Daseins ist. Genauer: Sie ist methodologisch sachlegitim, weil sie eben ein Urphänomen ist.

Das ontologisch anvisierte Phänomen der Alltäglichkeit ist bei Heidegger ein theoretischer Ozean, auf den aus verschiedenen Hinsichten eingegangen und der mit bunten Akzentuierungen befragt werden kann. Das hier beschränkte Vorhaben konzentriert sich auf das Verhältnis zwischen der Alltäglichkeit und den *seinsbezogenen* Modalitäten der Un- und Eigentlichkeit, um dadurch ihre methodische Dienstleistung für die Fundamentalontologie sauber zu erfassen, ohne in die Gleichsetzung Alltäglichkeit-Uneigentlichkeit zu verfallen. Die umgrenzte Sicht orientiert sich am faktischen Miteinander als Kristallisationspunkt, weil seine Analyse in *SUZ* sowohl mit der thematischen Alltäglichkeit als auch mit den Modalitäten zusammenfällt. Heidegger versucht, die Anwesenheit des Mitdaseienden «in der nächsten Alltäglichkeit phänomenal sichtbar zu machen» bzw. «die Faktizität des Miteinanderseins» phänomenologisch zu untersuchen[4]. Ist die Alltäglichkeit in einer interpretatorischen Schwebe gehalten, dann bleibt die Deutung dieses Sachfeldes einschlagenden Missverständnissen ausgesetzt, nämlich vor allem, dass die Fürsorge in *SUZ*, gerade weil sie alltäglich vorkommt, vermeintlich uneigentlich oder aber höchstens modal indifferent sei. Die Fürsorge ermöglicht ihrerseits, indem sie *alltäglich* und wohl eigentlich sein kann, eine systematische Begründung der *eigentlichen* Alltäglichkeit zu attestieren. Die sachimmanente Relevanz der akribischen Differenzierung des Alltäglichkeitsbegriffes von der Uneigentlichkeit und der modalen Indifferenz liegt u.a. darin, ein Verständnis der Fürsorge in *SUZ* aus ihrem systematischen Ort ursprünglich zu erreichen.

Demensprechend strebt diese Erörterung drei Leitziele an:

a. Das komplexe Alltäglichkeitsphänomen in seiner intern-dynamischen Verzweigung ins Klare zu bringen.

b. Ein vorläufiges Licht auf den strittigen Bezug zwischen Alltäglichkeit und modaler Indifferenz zu werfen.

c. Die Widerspruchslosigkeit der alltäglichen und eigentlichen Fürsorge im faktischen Miteinander zu begründen.

§.2 Hermeneutisch-phänomenologischer Untersuchungsansatzpunkt in der Alltäglichkeit und ihre begriffliche Differenzierung

Jede so lehrreiche und wohlwollende Interpretation über die Problematik der mitmenschlichen Beziehungen bzw. der Interexistenzialität innerhalb der fundamentalontologischen Blickbahn im Besonderen und über die Daseinsanalytik im Allgemeinen bleibt bruchstückhaft, wenn sie sich dem «verwirrenden Phänomen»[5] der Alltäglichkeit entzieht. Dieser zweideutige Grundterminus muss begrifflich sauber differenziert werden, weil in dem von ihm gemeinten Spielraum die hermeneutisch-phänomenologische Untersuchung Heideggers ihren Ausgang findet. Die Alltäglichkeit als Phänomen kann zweierlei meinen: Erstens hat sie einen inhaltlichen Sinn; zweitens, einen modalen[6]. Obwohl dieser begriffliche Unterschied *expressis verbis* nicht in den Texten Heideggers vorkommt, ist er sachlich begründet und es lassen sich präzise Belege dafür

[2] GA 64, S. 17.
[3] GA 63, S. 85. Eine Entwicklungsgeschichte des Alltagsbegriffs sprengt unseren thematischen Rahmen.
[4] SUZ, S. 116, 120.
[5] SUZ, S. 371.
[6] Diese geniale Unterscheidung hat von Herrmann eingeführt, obwohl unsere *Argumentation* unabhängig von seinem vortrefflichen *Kommentar* verläuft, cf. von Herrmann (2005), S. 40 und (2008), S. 20.

zeigen[7].

Die *Alltäglichkeit im inhaltlichen Sinne* bezeichnet den unmittelbaren und nicht betrachteten Spielraum, in den das Dasein ohne reflexiven Abstand vollständig beteiligt «hineinlebt»[8]. Sie enthält alle nicht exzeptionellen, durchschnittlichen und unauffälligen Möglichkeiten, in denen der nächste Existenzaufenthalt in aller Theorie fremden Vertrautheit sich vollzieht. Die unauffällige Durchschnittlichkeit dieser Möglichkeiten offenbart ihre allgemeine Zugänglichkeit. Sowohl ein Philosoph als auch ein modischer Täuschungskünstler halten sich in der jedermann zugänglichen Alltäglichkeit auf, ohne sich dafür irgendeine intellektuelle Mühe geben zu müssen, da beide in ihrem Spielraum sinnvoll existieren und sich darin verstehen, einfach insofern sie leben. Deshalb kann Heidegger über die «Genügsamkeit und beruhigte Selbstverständlichkeit der alltäglichen Auslegung»[9] sprechen, bzw. über den durchschnittlichen Lebensvollzug im vertrauten Horizont des nächst Vorliegenden und Vorfindlichen. Die Alltäglichkeit bezieht sich daher nie auf eine «ausgezeichnete Existenzmöglichkeit»[10], da sie das allgemeine Zunächst des Existierens bezeichnet, in dem wir mühelos ohne reflexiven Abstand *sein können*. In dieser Charakterisierung ist keine Verachtung mitgemeint, weil die unmittelbar vertraute Existenz in der Alltäglichkeit sich selbst zweifellos am besten *versteht*. Allerdings vermag sie sich aus sich selbst nicht als eine solche theoretisch zu *begreifen* und zu *erklären*, weil dieses das unterbrechende Verlassen ihres eigenen Sinnhorizontes verlangt.

Die Alltäglichkeit ist kein eisernes und steifes Gefüge, sondern eine dynamisch zu vollziehende und zu übernehmende Daseinsbestimmung (Existenzial). Als ein elastisch rahmengebender Spielraum konkretisiert sie sich inhaltlich im porösen und flüssigen Sinne, da sie von ihren sie jeweils prägenden Möglichkeiten umgrenzt wird, sodass Unterschiede zwischen den jeweiligen Alltäglichkeiten in Inhalt, Stil und Richtung zugelassen werden. Die unterschiedlichen Menschen können gewiss verschiedene Möglichkeiten für alltäglich halten. Dem Wesen der Alltäglichkeit gehört aber wesensgesetzlich eine (wertfreie) Gewohnheit als vorgängige und sich durchhaltende Bestimmung jeder Möglichkeit an, die in die faktische Alltäglichkeit des jeweiligen Menschen integriert wird. Denn die Alltäglichkeit und ihre Gewohnheit beruhen auf einer zeitlichen Kontinuität aufgrund der «"zeitliche[n]" Erstreckung des Daseins»[11], die jenen ihre konstitutive unauffällige und geschmeidige Regelmäßigkeit verleiht. Wegen dieser dynamischen Konkretisierung der gewöhnlichen Alltäglichkeit kann eine ausgezeichnete Existenzmöglichkeit auch in sie hineinfließen, z.B. das Philosophieren, und zur Gewohnheit werden, ohne hierin ein Werturteil im Geringsten einzubeziehen. In der gewohnheitsmäßigen Regelmäßigkeit muss freilich die Außergewöhnlichkeit des Philosophierens verdeckt bleiben. Diese manifestiert sich nunmehr nur durch eine intentional-aufmerkende Abstandnahme, die das Mitgenommensein von der Beteiligung unterbricht. Die Abstandnahme entfernt sich intentional von der selbstverständlichen Beteiligung, um sich ihr gegenüber einlassend über sie zu re-flektieren, wobei die Außergewöhnlichkeit wieder augenscheinlich wird. Deswegen kann die Existenz «im Augenblick und freilich oft auch nur "für den Augenblick" den Alltag meistern, obzwar nie auslöschen»[12], weil es ein alltagsloses Dasein durchaus nicht geben kann, worin der apriorisch-existenziale, wohl erfahrbare Status der Alltäglichkeit sich bekundet.

Sofern die inhaltliche Alltäglichkeit immer den sich durchhaltenden Untergrund in selbstverständlicher Vertrautheit und unmittelbarer Beteiligung darstellt, statuiert Heidegger, dass «aus dieser Seinsart heraus und in sie zurück alles Existieren [ist], wie es ist»[13], von der das Dasein sich niemals abschnüren kann. In diesem Satz stellt sich die

---

[7] Z.B. SUZ, S. 17, 44, 106, 122, 331, 370 (inhaltlich), 178, 313, 370, 376 (modal), 370 (Ineinanderfließen).
[8] SUZ, S. 370.
[9] SUZ, S. 311.
[10] SUZ, S. 370.
[11] SUZ, S. 371.
[12] SUZ, S. 371. Der Augenblick als eigentlich-begegnenlassende Zeit muss dahingestellt werden.
[13] SUZ, S. 43. SUZ, S. 371: «Die Alltäglichkeit bestimmt das Dasein auch dann, wenn es sich nicht das Man als "Helden" gewählt hat».

apriorische Valenz der Alltäglichkeit deutlich heraus. Denn Apriori meint für Heidegger Möglichkeitsbedingung in der faktischen Sache, aber vor allem erfasst er es im wörtlichen Sinne als «Vorgängigkeit» bzw. «Früher»[14]. Die Vorgängigkeit der Alltäglichkeit als Wesenskonstituens 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»[15]. So ist die Alltäglichkeit der vorgängige, immer voraussprinngende und alternativlos zu erfahrende Spielraum von Inhaltsmöglichkeiten, der un- oder eigentlich vollzogen wird. Deswegen verschwindet sie auch nicht im Vollzug einer ausgezeichneten Möglichkeit. Ihr Status als vordergründiger Sinnhorizont wird nur abgeschwächt. Denn sie bleibt der ursprüngliche Untergrund der ausgezeichneten Möglichkeit, eben weil die Außergewöhnlichkeit sich gegen die alltägliche Unauffälligkeit hervorhebt. Hier spielt die unüberwindbare Alltäglichkeit als bestimmende Grundinstanz des faktischen Kontrasts wesentlich mit. Hingegen ist die Uneigentlichkeit als *modale* Möglichkeit, obzwar dem Da-sein wesenhaft zugehörig, *existenziell* unterminierbar. Denn sie meint keinen inhaltlich entdeckten Spielraum, sondern eine vorontologische Selbstbestimmung des sich erschließenden Daseins, weil sie kein Inbegriff für eine Art Möglichkeiten eines bestimmten Inhaltes (*Was* des Lebensvollzugs) ist, sondern eine der modalen «Grundmöglichkeiten»[16] (*Wie* des Lebensvollzugs) – hier ein erstes Argument gegen die Ineinssetzung.

Was genau vollzogen wird, ist von einer bestimmten *Weise* des entdeckenden Sich-darauf-beziehens immer begleitet. Deshalb bezeugt sich die Alltäglichkeit auch als «Wie», «Weise des Existierens» und «Art zu existieren»[17]. Wie entsteht die *Alltäglichkeit im modalen Sinne* als Uneigentlichkeit? Aufgrund der mitvollziehenden Vorgehensweise der hermeneutischen Analyse, die in der Vollzugsrichtung der faktischen Alltäglichkeit ohne vorherige Vergegenständlichung mitgehend anfängt, gelangt sie zu dem Ergebnis, dass Dasein sich meistenteils *auch* alltäglich in einer der modalen Grundmöglichkeiten, nämlich der seinsvergessenden Uneigentlichkeit befindlich-verstehend vollzieht. Nun, das Wesentliche liegt in der tendenziellen Verweisung (nicht Identität), die zwischen beiden Dimensionen der Alltäglichkeit zutage tritt. Die Verweisung wird nicht durch ein drittes Prinzip von außen her erzwungen. Vielmehr handelt es sich um eine interne Tendenz dank der Konstitution selbst der alltäglich-gewöhnlichen Möglichkeiten, weil sie das unmittelbare und unauffällige «Benommensein» von der engagierten Beteiligung implizieren. Der Alltäglichkeit kommt eine mühelose Vertrautheit zu, die sich zu einem Selbstverständlichen entwickelt. So kann das Leben sich darin unabsichtlich verfangen, da es sich «*nicht aus sich selbst herausdrehen*»[18] muss, um die durchschnittlich vorkommenden Bedürfnisse, Ansprüche, Aufgaben, Ziele und Sprechweisen zu befriedigen. Dies meint für sich genommen, um es nochmals nachdrücklich zu betonen, keine Verachtung oder eine schon uneigentliche Prägung. Denn, um z.B. «an die Zeugwelt "verloren" "wirklich" zu Werke gehen und hantieren zu können, muß sich das Selbst vergessen»[19] und sich aus der Welt die Weisungen für die erfolgreiche Erledigung vorgeben lassen. Zur gewöhnlichen, vertrauten, unmittelbaren und unauffälligen Alltäglichkeit gehört konstitutiv ein harmloses Sich-selbst-vergessen als Bedingung für den besorgenden oder fürsorgenden Aufenthalt in ihr, weil die beteiligte Aufmerksamkeit nicht von der Beschäftigung Abstand nimmt, die sie vor sich hat. Die alltägliche Abstandlosigkeit im Sichverweisenlassen (Be-deuten) von den Um-zu-Verweisungen der Weltlichkeit trägt in sich die formalen Bestimmungen der Vertrautheit, Orientierung, Sicherheit, Unauffälligkeit und Zugänglichkeit. Dasein unterstellt sich somit der tragend-

[14] SUZ, S. 111; GA 80.1, S. 239.
[15] SUZ, S. 44.
[16] SUZ, S. 191, 304, 350.
[17] SUZ, S. 370.
[18] GA 58, S. 31.
[19] SUZ, S. 354.

orientierenden Bewegung der Um-zu-Bezüge als kategorial-ontologische Bestimmungen der bedeutsamen Zeuge, z.B. ist die Schreibfeder da, *um zu* schreiben, usw. Hiermit ist das Dasein aus der Zeitigungsweise des Gewärtigens darauf gehalten, was demnächst zu besorgen und zu erledigen ist. Die Uneigentlichkeit entsteht nur dann, wenn diese in ihrem Bereich wohl berechtigte Weise des Verstehens und Begegnens bei zu besorgenden Seienden sich auf alle Lebensgebiete erweitert, z.B. auf das Daseinsmäßige. In diesem Sinne kann Heidegger «das besorgende Aufgehen in der Welt und das Sichverlieren an sie […] vom Bedeuten gleichsam mitnehmen»[20].

Die Alltäglichkeit und ihre durchschnittlich-unauffälligen Existenzmöglichkeiten enthalten demnach die innere Tendenz, sich vom nächsten Horizont des vorliegenden «Dinges» bzw. Zeugs her auszumachen, sodass das sich darin zumeist vollziehende Dasein die nichtdaseinsmäßigen Seinsbestimmungen der «Dinge» absichtslos verabsolutiert und auf die Selbst- und Fremdauslegung überträgt (ontologische Rückstrahlung). Z.B. nehmen wir einerseits die innere «Verfallenstendenz»[21] des Daseins aufgrund seines eigenen lastvollen Seins auf, indem es sich in der Offenheit seiner endlichen und zu vollziehenden Selbstaufgabe im Sinne des «Es-geht-meinem-eigenen-Sein-um» befindet, weil es sich ständig so oder so entscheiden, vollziehen und tragen *muss*. Diese vollkommene Alternativlosigkeit ist verantwortungs-, last- und angstvoll, denn sie bekundet z.T. eine inhärente Endlichkeit. Andererseits gibt es die im Da-sein erschlossene Bedeutsamkeit (Weltlichkeit) in ihrer Um-zu-Verweisungsstruktur, die konkret von den alltäglich vertrauten Möglichkeiten erfüllt wird und als linear-kontinuierliche Übergangsbahn «von Diesem zu Jenem und Übernächstem» zum geschmeidigen sich tragenlassenden Sichverweisen und -verlieren einlädt, in denen die entlastende *Benommenheit* des alternativlosen Es-geht-mir-um mein Existieren und die *Vergessenheit* des ontologisch überantworteten und verantwortenden Daseins unausdrücklich stattfinden kann (nicht muss). Vermutlich heißt das Dasein diese Vergessenheitsmöglichkeit herzlich willkommen. Dieses Willkommen wird nicht absichtlich vollzogen, weil dann die Entlastung nicht beruhigend wäre, indem das lastvolle Da-sein als das Wovor der fliehenden Entlastung gerade erfahren wäre, wobei es hingegen darauf ankommt, es zu verschütten. Akzeptieren wir unwissentlich die Einladung, dann ist eine in ihrem Bereich angemessene Verstehens- und Verhaltungsweise auf die Selbstauslegung des zum Sich-selbst-entlasten tendierenden Daseins illegitim und un*eigen*tlich übertragen, sodass das Daseinsmäßige im Um-zu-Schema erschlossen wird.

Aufgrund ihrer internen Durchdringungstendenz muss die inhaltliche und modale Alltäglichkeit je kontextuell unterschieden werden, z.B. wenn Heidegger die Alltäglichkeit mit der Uneigentlichkeit schlichtweg gleichsetzt[22]. Unter dem Schutz dieser Erwähnungen wird die intern-dynamische Tendenz von der inhaltlichen her in die modal-uneigentliche Alltäglichkeit hin sichtbar: «Die bisherige Interpretation beschränkte sich, ansetzend bei der durchschnittlichen Alltäglichkeit, auf die Analyse des indifferenten bzw. uneigentlichen Existierens»[23]. Hier taucht ein theoretisches Minenfeld auf: Die polemische und mit Recht mehrdeutig interpretierte modale Indifferenz, die irgendwie mit der inhaltlichen Alltäglichkeit in Einklang zu stehen scheint («Indifferenz») und es gleichzeitig doch nicht tut («modale»). Sie muss eigens von der inhaltlichen Alltäglichkeit abgegrenzt werden, um dadurch die *alltägliche* Fürsorge nicht als «indifferent» zu begreifen. So werden wir mit sachlichem Recht nie behaupten wollen, die Fürsorge sei «*la sourde existence en*

[20] GA 64, S. 23. McMullin behauptet zutreffend, dass «*though everydayness is defined by the temptation of inauthenticity, of itself it is neither authentic nor inauthentic*», McMullin (2013), S. 197.

[21] SUZ, S. 255.

[22] GA 24, S. 243: «Wir betonten ferner, daß das alltägliche Sichverstehen des Daseins sich in der Uneigentlichkeit hält»; GA 26, S. 15: «Alles Ordinäre, Alltägliche, Durchschnittliche (die Verfallenheit)»; GA 63, S. 85: «Alltäglichkeit […], worin die Eigenheit und mögliche Eigentlichkeit des Daseins sich verdeckt hält»; GA 64, S. 26: «Jeder ist zunächst in der Alltäglichkeit mit den anderen *gleich* uneigentlich»; GA 80.1, S. 138: «Der Mensch ist in der Alltäglichkeit uneigentlich».

[23] SUZ, S. 232.

commun du coéquipier avec son équipe»[24].

§.3 Verständnisversuch der modalen Indifferenz als wesentlich offen ligende Problematik
Es wird hier kein überdimensionierter Anspruch erhoben, das aufsässige Problem der modalen Indifferenz endgültig zu lösen. Bestrebt wird ausschließlich, ein Licht auf ihre Eigenvalenz gegenüber der inhaltlichen Alltäglichkeit und der Faktizität des Miteinanderseins zu werfen. Allem voran muss eine skizzenhafte Abgrenzung der modalen Indifferenz von der formalen Indifferenz bewältigt werden. Anhand dieser sich auf das Außenfeld richtenden Abgrenzung vermag die genaue Umgrenzung des Innenfeldes erfolgen. Die Ausdrucksweise der «formalen Indifferenz» bezieht sich in *SUZ* auf die methodisch abstrahierte 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 ihr Sinn ist, behauptet Heidegger zutreffend: «Dasein ist faktisch ständig sich-vorweg, aber unständig, der existenziellen Möglichkeit nach, vorlaufend».[25] Ist das (zeitliche) Sich-vorweg für die Betrachtungsweise in methodischer Abstraktion «formal indifferent»[26] zugänglich und ist das (ontologische) Sich-vorweg ein Strukturmoment der Sorgeverfassung, dann muss dieses auch *rationaliter* «formal indifferent» sein können. Sehen wir uns das genauer an. Zwar gehört zur formalen Indifferenz eine modale Indifferenz, insofern jene von der Un- und Eigentlichkeit methodisch abstrahiert ist. Es bleibt freilich gerade noch aus, ob die modale Indifferenz zum Dasein intern-konstitutiv gehören kann, die Möglichkeit der innewohnenden Sachzugehörigkeit ist dagegen von der formalen Indifferenz unbestreitbar ausgeschlossen. Die «formal existenziale»[27] Sorge vermag Heidegger nur rein analytisch zu gewinnen, weil die zum Da-sein gehörende Sorge an sich genommen, ohne theoretisch *angezeigte* Formalisierung, niemals formal *ist*. Sie vollzieht sich faktisch schon immer in den verschiedensten Existenzmöglichkeiten und je in einer bestimmt modalen Vollzugsweise, weil zur Sorge wesentlich die «*faktische Konkretion* ihres Seins [gehört] », indem das von ihr wesensbestimmte Dasein «als solches faktisch» ist[28].

Nun das profilierte Innenfeld: Die modale Indifferenz kommt nur zweimal in *SUZ* ausdrücklich vor. Der Kontext des ersten Falles betrifft eine einführende Skizze des In-der-Welt-seins am Anfang des ersten Abschnitts, in dem Heidegger noch nicht die Grundmodalitäten des Existenzvollzugs in Uneigentlichkeit oder Eigentlichkeit ausführlich freigelegt und thematisiert hat. Diese werden thetisch vorgreifend ausgesprochen. Es heißt: «Dasein existiert je in einem dieser Modi, bzw. in der modalen Indifferenz»[29]. Der zweite Eintritt findet bedeutungsvoll am rückblickenden Anfang des zweiten Abschnitts statt, d.h. einmal die zwei modalen Grundmöglichkeiten aufgewiesen wurden. «Als je *meines* aber ist das Seinkönnen frei für Eigentlichkeit oder Uneigentlichkeit oder die modale Indifferenz ihrer»[30].

Über die inhaltliche Alltäglichkeit spricht sich Heidegger folgendermaßen aus: «Das Dasein soll im Ausgang der Analyse gerade nicht in der Differenz eines bestimmten Existierens interpretiert, sondern in seinem indifferenten Zunächst und Zumeist aufgedeckt werden»[31]. Einige Exegeten neigen deshalb dazu, die modale Indifferenz als die Vollzugsweise des Daseins zu interpretieren, die der inhaltlichen Alltäglichkeit zukommt. Um ihre Interpretation philologisch stärker zu machen, berufen sie sich auf die Textstelle

[24] Sartre (1943), S. 285.
[25] SUZ, S. 337.
[26] SUZ, S. 337.
[27] SUZ, S. 192. Deshalb kann man nicht sagen: «*Authenticity and inauthenticity are modes of Dasein's modally indifferent being, namely, care*», Blattner (1999), S. 99.
[28] GA 17, S. 106, cfr. SUZ, S. 181.
[29] SUZ, S. 53.
[30] SUZ, S. 232.
[31] SUZ, S. 43. Nochmals rückblickend: «der durchschnittlichen Indifferenz des Daseins, bei der die existenziale Analyse zuerst ansetzte. Wir nannten die durchschnittliche Seinsart des Daseins, darin es sich zunächst und zumeist hält, die Alltäglichkeit» (SUZ, S. 331).

einer im Umkreis von *SUZ* gehaltenen Vorlesung, die in der Sache der oben zitierten aus *SUZ* entspricht: «Zumeist, und das ist wichtig, hält sich nun das Dasein weder im Modus der Eigentlichkeit noch in dem einer schlechthinnigen Verlorenheit, sondern in einer merkwürdigen Indifferenz, […] die wir als Alltäglichkeit bezeichnen»[32]. Darauf berufen sich Oudemans[33] und Uscatescu Barrón[34], um die modale Indifferenz als die entsprechende Vollzugsweise des inhaltlichen Alltags zu bestimmen, sofern in der Un- oder Eigentlichkeit «die menschliche Existenz [sich] selten [vollzieht]»[35]. Von Herrmann weist in dieser interpretatorischen Richtung prägnant darauf hin, dass die modale Indifferenz eine dem Da-sein zugehörige eigenständige «Vollzugswie der Existenz»[36] neben Un- und Eigentlichkeit ist, weshalb sie weder mit der inhaltlich-indifferenten Alltäglichkeit als Spielraum von Möglichkeiten noch mit der modal-uneigentlichen gleichzusetzen sei. Eine unverzichtbare Forderung dieser Stellungnahme betrifft allerdings die Eruierung des Bestimmungskriteriums dieser verblüffenden Indifferenz. Um die Indifferenz vergleichsweise aus einer kontrastierenden Ausdrücklichkeit (Differenz) qua positives Kriterium verständlich zu machen, rekurriert Neuber auf den un- und ausdrücklichen Selbstbezug des Daseins. Demzufolge kann die modale Indifferenz im Sinne «der impliziten Selbsthabe» in der unauffälligen Alltäglichkeit gedeutet werden, wogegen «der Aspekt der prägnanten Uneigentlichkeit […] ein solcher der Explikation bzw. der expliziten Selbsthabe [ist]»[37]. Unbeschadet der detaillierten Unterschiede, stimmen alle diese Autoren grundsätzlich darin überein, die modale Indifferenz als eine konstitutive Vollzugsweise im und des Da-seins selbst auszulegen.

Dank dieser ersten Interpretationsrichtung können wir die modale Indifferenz irgendwie als eine zum Dasein selbst zugehörige Vollzugsweise begreifen. In welchem genauen Sinne das Dasein *vorontologisch* modal indifferent sein kann, ist ihr freilich nicht zu entnehmen. Diese Unterlassung ruft bedeutungsvolle Schwierigkeiten hinsichtlich der fundamentalontologischen Systematik hervor. Das Entweder-oder der modalen Grundmöglichkeiten glänzt nicht nur in zahlreichen Textbelegen[38], wogegen die zweimal genannte modale Indifferenz eher die Ausnahme wäre. In einem systematischen Hinblick und aus der inneren Kohärenz des sachlichen Lehrgehaltes ist es gewichtiger, dass es dem jemeinig-existierenden Dasein in seinem Sein (Sorge!) um sein eigenes Sein *immer* gehen muss. Das ständige Sorge-tragen-für kann noch radikaler erfasst werden in der Aussage: «Das *Sein* ist es, darum es diesem Seienden je selbst geht»[39]. Es scheint daher nicht der Fall zu sein, dass das Dasein vermöge, sich unbeteiligt, nicht angegangen, ihm nicht überantwortet in einer dritten neutralen Vollzugsmöglichkeit aufzuhalten[40]. Außerdem: Besteht die Uneigentlichkeit eben nicht gerade in dieser betäubenden Entlastungsleistung vom Sorge-tragen-für? Suchen wir eine weitere Präzisierung der Bedingungen, denen gemäß das Dasein modal indifferent sein könnte.

Die in der aufschlussreichen Auffassung Neubers implizierte Bezogenheitsbedingung legt für diese Aufgabe eine sehr fruchtbare Möglichkeit frei, obwohl ihre reflexive Orientierung zugunsten der vortheoretisch-vorontologischen primordialen Dimension ersetzt werden muss. Denn die theoretische Reflexivität der Selbsthabe bleibt mit der Fundamentalontologie schwer verträglich, zumal weil die Uneigentlichkeit nur dann möglich wäre, wenn es Reflexion gäbe, sei es auch in «(selbstbezüglicher) Minimaltheorie»[41], was die primär *vollzugshaft-vorontologische* Valenz der modalen Grundmöglichkeiten übersieht. Bei Heidegger ist die Reflexion kein neutraler, harmloser

[32] GA 21, S. 229.
[33] Oudemans (1990), S. 102.
[34] Uscatescu Barrón (1992), S. 99, 218.
[35] Ivi, S. 99.
[36] von Herrmann (2005), S. 66.
[37] Neuber (2013), S. 42, 44.
[38] SUZ, S. 43, 306, 312, 325, 331, 340.
[39] SUZ, S. 42.
[40] SUZ, S. 15, 42, 134, 144, 146, 192, 255, 312, 322, 345, 387.
[41] Neuber (2013), S. 44. Dagegen, cfr. z.B. SUZ, S. 130, 136, 312, 387.

Begriff, der keine ontologischen Kompromisse mit einer vorausgesetzten Seinsauffassung enthalte. In fundamentalontologische Hinsicht bezeichnet die Reflexion eine Tätigkeit, in der ein vorstellendes Subjekt sich auf sich selbst bezieht als ein durch in Eigenbetrachtung hervorgebrachtes, vorgestelltes Objekt. Diese Objektivierung ist laut Heidegger eine unvermeidliche Folge der intrinsisch vergegenständlichenden Vorstellung aufgrund ihrer feststellenden Einschränkung des Seienden als ein Gegenüberstehendes bzw. Gegenstand. Die Reflexion impliziert angesichts des *Denkens* die vergegenständlichende Vorstellung und hinsichtlich des *Seins* die hingesehene Vorhandenheit (Objekt), d.h. sowohl den Primat des vorstellenden Bewusstseins als auch das von Heidegger ebenfalls abgelehnte Subjekt-Objekt-Schema. Die reflexive «Selbst*erfassung*» ist daher von der vor jeder Reflexion stattfindenden «Selbst-Erschließung» des Daseins[42], in der die Grundmodalitäten ihren primären Ort finden, streng zu unterscheiden. In diesem Sinne vermag das Dasein aufgrund seiner ekstatisch, schon «Draußen» bei den Seienden als Seienden stehenden Offenheit, sich zunächst aus den «Dingen» (Verweisungsstruktur der Zuhandenheit) durch die ontologische Rückstrahlung zu erschließen, in der schon vor aller Reflexion die Festlegung an die Uneigentlichkeit der gründlichsten Selbst-Erschließung zustande gekommen ist.

Nehmen wir ein konkretes Beispiel aus der Faktizität des Miteinanderseins. Berücksichtigen wir fürs Erste nicht eine ausdrückliche Begegnung mit einem Mitmenschen, sei es ein Miteinanderbesorgen oder eine intime Beziehung in Freundschaft und Liebe, wobei in beiden Fällen je in einer eigentümlichen Weise «die Anderen in ihrem Dasein gleichsam thematisch werden»[43]. Beschränken wir uns auf die Ebene, in der «ihr Mitda in der Umwelt ein ganz unmittelbares, unauffälliges, selbstverständliches [ist]»[44], d.h. die Leute auf der Straße oder in einem Hörsaal, die zunächst überhaupt nicht ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt werden aufgrund der (positiven) Selbstverständlichkeit ihrer alltäglichen Anwesenheit. Hier wird der nächstliegende bzw. sich zeigende Mitmensch in seinem belanglosen Begegnen unauffällig aufgenommen, d.h. er wird zunächst nicht thematisch, sondern «im Modus der Gleichgültigkeit»[45] erfahren. In der Alltäglichkeit herrscht eine ganz gesunde Gewohnheit und Vertrautheit, die zugleich eine Unauffälligkeit und eine nächste Verhüllung des darin Anwesenden hervorruft, welche die Aufmerksamkeit im besorgend-fürsorgenden Horizont der Alltäglichkeit größtenteils niederhält. «Erst bei irgendeinem Ereignis ungewöhnlicher Art kann mir etwas, mit dem ich täglich umgehe, plötzlich in seiner Präsenz gegenwärtig werden»[46].

In diesem Zusammenhang ergibt sich die Möglichkeit, die modale Indifferenz in Angriff zu nehmen. Die modale Indifferenz als Vollzugsweise des Daseins ist im Horizont der spezifischen Bezogenheit auf ein jeweiliges Seiende sinnvoll, mit dem es keinen ausdrücklichen Bezug gibt. Dem nicht beachteten Mitmenschen gegenüber verhalten wir uns also in einer modalen Indifferenz, da der gleichgültig lassende, die Aufmerksamkeit nicht hervorrufende Mitmensch weder un- noch eigentlich verstanden wird, weil er der *Als*-Auslegung entzogen bleibt. In diesem Sinne kann die modale Indifferenz sachlich-intern dem Dasein als eine mögliche Vollzugsweise seiner selbst zugeschrieben werden, aber *lediglich in Bezug auf* den so freigegebenen Mitmenschen. In diesem Verhältnis zu einem so erfassten Seienden ist keine eigentliche oder uneigentliche Vollzugsweise im Spiel, weshalb es unangemessen wäre, über ein eigentliches oder uneigentliches Verstehen von diesem Seienden zu sprechen. Das Dasein wird demnach nur modal indifferent genannt im *relativen, bezugsverbundenen Sinne*, d.h. in Bezug auf ein es nicht angehendes und von seinem auslegenden Verstehen nicht aufgemerktes Seiendes. Das besagt freilich nicht, dass das jeweilige Dasein im *absoluten Sinne*, d.h. (mindestens) in seiner notwendigen Selbstbezogenheit, nicht mehr eigentlich oder uneigentlich wäre, was es doch

[42] GA 24, S. 226.
[43] SUZ, S. 120.
[44] GA 20, S. 329.
[45] SUZ, S. 121.
[46] GA 18, S. 32.

sein muss. *Die modale Indifferenz betrifft die Bezogenheit und das Bezogene, nicht aber das sich beziehende Dasein.* Diesem ganz basalen und fast trivialen Umgang in der modalen Indifferenz entspricht die *elementarste* Ebene der inhaltlichen Alltäglichkeit in ihrer Unauffälligkeit, Indifferenz und Selbstverständlichkeit. Die modale Indifferenz ist allerdings nicht mit der inhaltlichen Alltäglichkeit überhaupt gleichzusetzen, da es doch ausdrücklichere und intimere Begegnungsweisen in ihr gibt, z.B. die noch darzustellende befreiende Fürsorge.

Hinsichtlich der modalen Indifferenz geht es um ein von Heidegger beiläufig und spärlich genanntes Phänomen. Es ist demnach nicht verwunderlich, dass die entgegengesetzte Interpretationsrichtung mit einem ebenso legitimen Recht eingeschlagen wird. «Kann die "durchschnittliche Alltäglichkeit" wirklich "modal indifferent" sein – oder kann sie nur als eine solche betrachtet werden? – Sicher letzteres»[47]. Demgemäß gehörte sie zur methodologischen Seite als eine Betrachtungsweise, die dem *analytischen* Untersuchungsansatzpunkt in der inhaltlichen Alltäglichkeit entspricht, in der die Un- und Eigentlichkeit als die disjunktiven Vollzugsmöglichkeiten (*tertium non datur*) noch nicht in der *theoretischen Untersuchung* miteinbezogen sind. Von dieser Auffassung lernen wir, dass die modale Indifferenz die wesentliche Dichotomie zwischen Un- und Eigentlichkeit grundsätzlich nicht verletzt. Problematisch bei dieser Stellungnahme bleibt freilich, dass es ein Grundstein der methodologischen Erwägungen Heideggers ist, die Methode müsse aus der Sache selbst erwachsen, d.h. von ihr vorgezeichnet sein. Offensichtlich ist dies ein Wink an den hermeneutischen Zirkel, denn die Methode soll aus der Sache selbst entnommen werden, wobei zugleich die Sache die geeignete Methode für ihr Sehenlassen voraussetzt. Deshalb muss Heideggers Analyse vorsichtig in der nicht präjudizierenden inhaltlichen Alltäglichkeit ihren Ausgang finden. Die modale Indifferenz kann nicht nur ein beliebig scharfsinniges Manöver der Methodologie sein, ohne ihre Vorzeichnung im zu untersuchenden Seienden gewonnen zu haben. Deswegen scheint es unzureichend zu behaupten, dass sie bloß ein methodisches Verfahren sei, das etwa nicht ursprünglich «in der Auseinandersetzung mit den Sachen selbst verwurzelt»[48] ist, die ihrerseits das Grundgeleit der Untersuchung vorgeben. «Über der Auseinandersetzung mit den Sachen soll die Methode werden»[49], d.h. diese muss «in den Sachen eigentlich leb[en]».[50] Die methodische Verwurzelung in der Sache wird erst in diesem Sachfeld gewonnen, wenn es möglich ist, die modale Indifferenz im Dasein zu verankern, um den Verdacht einer der Sache entwurzelten Verfahrensweise und Begrifflichkeit zu vermeiden. Diese Bedingung erfüllt die obige eingeführte Auffassung der *bezugsverbundenen modalen Indifferenz*, die eine sachlich-interne Bestimmung des sich faktisch vollziehenden Daseins präsentiert, an der gleichzeitig die methodische Betrachtungsweise sachgegründet anknüpfen kann.

§.4 Grundrolle der differenzierten Alltäglichkeit für das Verständnis der eigentlichen Fürsorge

Wir wissen schon um die Beschränkung der Mitmenschlichkeit (Interexistenzialität) auf die «nächste Alltäglichkeit». In *SUZ* wird bekanntlich keine «Ich-Du-Beziehung»[51] thematisiert. Das bedeutet keine Marginalisierung. Das Ausbleiben kann im Sinne einer Vorbereitung begriffen werden. Hinsichtlich dessen sind zwei unvermeidliche Bemerkungen vonnöten, die im Rahmen dieser Arbeit allerdings nicht ausreichend entfaltet, sondern nur konstatiert werden können. Erstens, das weittragende Ziel der Analyse des faktischen Miteinanderseins in *SUZ* als freilegender Untersuchung des Sinnes vom Sein liegt im Abbauen des Subjekt-Objekt-Schemas, des Problems der Wirklichkeit

[47] Brandner (1993), S. 195.
[48] SUZ, S. 27.
[49] GA 17, S. 45.
[50] GA 62, S. 52. Dieses bleibt für Heidegger ein Goldfaden seit seiner ersten Vorlesung, cfr. GA 56/57, S. 181.
[51] GA 27, S. 141.

der Außenwelt und somit der Wirklichkeit der Mitmenschen, des weltlosen und isolierten Ich, des fundierenden Ich qua Substrat und des Wer als reflexives Ich. Zweitens, die Ich-Du-Beziehung hat für Heidegger eine modal eigentliche Nuance. Obwohl sie anscheinend eine vorliegende Selbstverständlichkeit in ontischer «Nähe» ist, ist sie gemäß dem vorausgesetzten uneigentlichen Verständnis des Mitmenschen als eines nichtdaseinsmäßigen Subjekts ontologisch das Fernste, d.h. im Grunde keine vorgegebene Beziehung. Diese ist ein zu erreichendes Letztes, nicht Erstes. Sie wird aus der Eigentlichkeit ermöglicht und freigelegt, und zwar angesichts der geeigneten Miterschlossenheit des Mitmenschen als eines eigenständigen, unabgeschlossenen und unverfügbaren Du-selbst, nämlich als Mitdasein. «Erst aus der entschlossenen Vereinzelung her und in ihr ist das Dasein eigentlich frei und offen für das Du»[52] in einem «Mitexistieren»[53] zwischen Existenzen, nicht im Mitvorhandensein.

Zurück zum Phänomen der Alltäglichkeit: Auf der Basis der vorangehenden Erläuterung ist nunmehr der Titel des §26 von *SUZ* deutlich geworden: «*Das Mitdasein der Anderen und das alltägliche Mitsein*». Alltägliches Mitsein besagt nicht uneigentliches Mitsein. Diesem Paragraphen kommt es darauf an, das Dasein als Mitsein in seiner inhaltlichen Alltäglichkeit zu sichten und die darin mitspielenden und impliziten Bestimmungen schrittweise zu enthüllen, ohne das faktische Miteinander im Voraus naiv als uneigentlich zu brandmarken. Dementsprechend wird auf der Seite des Anderen das Mitdasein im Horizont seiner inhaltlich-alltäglichen Begegnungsweise diskutiert. Die Tragweite der interpretatorischen Unterscheidung zwischen inhaltlicher und modaler Alltäglichkeit ist insbesondere hier einflussreich. 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*»[54], weshalb der Interexistenzialität dieselbe Charakteristik der Unbedeutsamkeit beigemessen wird. Weil die Alltäglichkeit der methodische Untersuchungsansatzpunkt ist, die interexistenziale Behandlung eingeschlossen, bringt ihr Missverständnis nicht eine isolierte und für das Ganze des Lehrgehaltes gewissermaßen harmlose Konsequenz, sondern vielmehr eine ganze Reihe von aufeinander aufbauenden Missgriffen hervor. Z.B., dass Heidegger das «Mit-Dasein einschließlich des lebensweltlichen Hintergrundes als […] durchweg defiziente Alltagspraxis entwertet»[55]. Ferner, da die «*quotidienneté, médiocrité, monde ambiant, défini par le Verfallen*» ist, wird eine «*authenticité solitaire*» gefolgert, sodass durch den «*solipsisme existential*» die «*structure parfaitement monologique*» der Sorge erreicht wird[56]. Und weil das Miteinander in der faktischen Alltäglichkeit untersucht, diese aber mit der Uneigentlichkeit identifiziert wird, indem «Heidegger die soziale Alltäglichkeit abwertend [charakterisiert] – unter dem Begriff des *Verfallens*»[57], «bilden die Anderen als Man von vornherein den Horizont, in dem die Anderen als Mitdasein thematisiert werden»[58]. Man folgert daraus «*the pervasive banality, anonymity, and inauthenticity of ordinary social life, which is marked by an immersion and dispersal in the one*»[59].

Diese Stellungnahmen bilden überraschenderweise keine Ausnahme, sondern vielmehr zwei weit populäre Thesen: Alltäglichkeit ist uneigentlich; Mitsein und Miteinandersein sind uneigentlich. Wir fragen so, dass beide simultan unterminiert werden können: Ist eine eigentliche Beziehung zwischen Menschen im Horizont der faktischen Alltäglichkeit unmöglich? Früher wurde das gleichgültige bzw. nicht angehende Miteinandersein zu Hilfe gerufen. Die mitmenschliche Begegnung beschränkt sich jedoch keineswegs auf eine

[52] GA 24, S. 408. Die vorbereitenden Schritte in SUZ sind ersichtlich, cfr. SUZ, S. 264, 298.
[53] GA 29/30, S. 301.
[54] Garrido Periñán (2019), S. 192.
[55] Tietz (2005), S. 82.
[56] Courtine (1990), S. 339, 331, 338, 348.
[57] Koltan (2012), S. 108.
[58] Theunissen (1981), S. 172.
[59] Carman (2005), S. 293.

indifferente Fürsorge im «Aneinandervorbeigehen» bzw. «Einander-nichtsangehen»[60]. Wenn die Mitmenschen miteinander ausdrücklich umgehen und sich füreinander, sei es leibhaftig oder nicht, irgendwie kümmern und sich zusammen in der «Welt» engagieren, dann ist dieses Miteinander durch zwei Extremfälle *positiver Fürsorge* bestimmt. Wir beschränken uns nur auf ihren eigentlichen Vollzug, weil es gerade darum geht, die sachlich und textuell begründete Verträglichkeit zwischen Eigentlichkeit und Alltäglichkeit im Rahmen der Fürsorge aufzuweisen.

In der vorspringend-befreienden Fürsorge besteht ein ausdrückliches Verhältnis zum aufgemerkten und begegnenden Mitmenschen, der notwendigerweise irgend*wie* in seinem Sein verstanden ist, sodass ein Verhalten zu ihm *als* Seiendem möglich ist. Ein jegliches Wozu des Verhaltens muss im Voraus irgendwie in seinem Seiendsein schon verstanden bzw. erschlossen sein. Wie zeigt sich denn ein anderes Dasein *in concreto*? Zunächst und zumeist gerade als ein anderes In-der-Welt-sein, das irgendwas besorgt: Es trinkt Wein, geht Zigaretten kaufen, liest *Sophistes*, leiht die *Metaphysik* aus, rennt auf der Straße, usw. Es hält sich zugleich irgendwo auf in der Universität, Bibliothek, Kirche, usw. Wir können ferner offensichtlich eine direkte Beziehung zum Mitmenschen als einem solchen ausmachen, sodass ein Wir auftritt, indem wir uns miteinander in Bezug auf ein uns versammelndes Etwas zusammen aufhalten (NB: Die intime Ich-Du-Beziehung, in der die Teilnehmer als Wir-selbst und nicht ein versammelndes Etwas das primäre Einheitsprinzip des Zusammenseins begründen, steht außerhalb der Grenzen von *SUZ*). Um ein uns miteinander beschäftigendes Seiendes als Versammlungsstelle der Begegnung herum können wir z.B. zusammen ein Buch lesen, über eine philosophische These diskutieren, zusammen mit der Katze spielen, usw. Dass der Mitmensch in diesem faktischen und intimeren Miteinander irgend*wie* verstanden werden muss, deutet darauf hin, dass im intentionalen Verhalten zu ihm schon ein leitendes Verständnis *seines Seins* vorausgesetzt ist. Der Grund dafür liegt im ganz basalen Faktum des Seinsverständnisses und der darin ermöglichten vorontologischen Freigabe des Mitmenschen *als Seiendes*, gerade weil er schon *als so oder so seiend* verstanden ist. Weil die positiv vollzogene Fürsorge in den Koordinaten der Grundmodalitäten der Un- oder aber der Eigentlichkeit integriert ist, kann sie denen gemäß thematisiert werden.

Sehen wir nun das eigentliche Verständnis zwischen Mitmenschen in der befreienden Fürsorge. In dieser wird der Mitmensch als unheimliches, fremdes, ontologisch unverfügbares und für sich selbst sorgetragendes Mitdasein seingelassen. Es ist als eine eigenständige bzw. jeseinige Existenz miterschlossen[61], die apriorisch zu sein hat und für sein ihm angehendes Sein notwendigerweise Sorge trägt, dessen Umwillen-seiner eine nicht zu entlastende Selbstaufgabe impliziert. Daraus folgt der wichtige Tatbestand, demgemäß die Eigentlichkeit mitten im faktisch alltäglichen Miteinander ihr Recht und ihren Platz erhält. Infolgedessen spricht Heidegger über «diese *eigentliche* Verbundenheit [...], die den Anderen in seiner Freiheit für ihn selbst freigibt», in der «sich das alltägliche Miteinandersein [hält]»[62]. Angesichts dessen gewinnen wir ein weiteres Argument für die eigentliche Alltäglichkeit und dies sogar im Rahmen des angeblich «immer» uneigentlichen Miteinanderseins. Bewegt sich die eigentliche Fürsorge in *SUZ* innerhalb der Grenzen der Alltäglichkeit, dann kann diese nicht notwendig uneigentlich sein. Solche Ineinssetzung übersieht die alltäglich vorspringend-befreiende Fürsorge, die in der Eigentlichkeit wurzelt. Die eigentliche Fürsorge wird in *SUZ* eher thetisch behauptet und ist in ihrer hermeneutisch-phänomenologischen Begründung nur dann begreifbar aus der

[60] SUZ, S. 121. Mit allem Respekt kann Michalski nicht zugestimmt werden, die defiziente Fürsorge sei *nur* die «leibliche Abwesenheit des Anderen» (Michalski, 1997, S. 209), weil hier das «Wider-einandersein» fehlt. Auch die Erfassung des defizienten Modus als eines *nur* negativen im Sinne des Gegen bzw. Wider (cfr. Elliston, 1978, S. 65) oder als zur Uneigentlichkeit des Man zugehörig (cfr. France-Lanord, 2011, S. 85) sind schwer anzunehmen. Zum einen fehlt das privative «Ohne-einandersein». Zum anderen spielt das uneigentliche Wer (Man-selbst) im Rahmen dieser *Verhaltungen* («was») keine relevante Rolle, weil sie gleichberechtigt eigentlich oder aber uneigentlich («wie») vollzogen werden können.

[61] GA 82, S. 47: «Da-*sein* ist je meines – je deines – je unseres und eures – ihres», cfr. SUZ, S. 12.

[62] SUZ, S. 122.

zweidimensionierten Alltäglichkeit. Zugleich wird aber die Unterscheidung der zweidimensionierten Alltäglichkeit wohl aus der von ihr zugänglich und sichtbar gemachten eigentlichen Fürsorge *ex post* theoretisch bekräftigt.

Aus der alltäglichen Fürsorge selbst tritt daher die Eigentlichkeit auf. Aufgrund der deutlichen Kontextunabhängigkeit der Eigentlichkeit ergibt sich ein weiteres systematisches Argument, das die vorangehenden vereinheitlicht, weil in ihm die Vorgängigkeit der Alltäglichkeit als Spielraum von Inhaltsmöglichkeiten mit dem sich darin vollziehenden eigentlichen Miteinandersein zusammenkommt. Eigentlichkeit ist ein streng ontologisches Phänomen, das für seine Gewinnung eine selbstbezogene Modifikation als Übernahme des eigenen Da-seins (als Sein-bei und Mitsein) verrät, nämlich «als Bei-sich-selbst-sich-zu-eigen-haben»[63]. Sie hängt, sowenig wie die Uneigentlichkeit, weder von inhaltlichen Regionen von Seienden (z.B. Gesellschaft) noch von intrinsischen Bestimmungen von Seienden (z.B. Sprache) noch von Seinsregionen (z.B. Geschichte) noch von Seinsweisen (z.B. Existenzen) umständlich ab, sondern vom Verhältnis des Daseins zum Seienden aus der vorlaufend-entschlossenen Übernahme seiner jemeinigen Existenz in ihrem Endlichkeitshorizont, worum es ihm in seinem «Dass es ist und zu sein hat» geht. D.h. sie betrifft immer ein Wie des Existierens, nicht das, was vollzogen wird, als ob man nur in der Einsamkeit eines Gartens in Ablehnung des «uneigentlichen» Miteinanderseins eigentlich wäre. Die weitverbreitete Fehldeutung der isolierten Eigentlichkeit setzt die Seinsidee als Vorhandenheit im selbstbezüglichen Sinne voraus, weshalb das makellose, weil eingekapselte Nuklearsubjekt angeblich von einem äußerlich auf es einwirkenden neutralen «Anderen» in die Uneigentlichkeit gelenkt werden muss. Es heißt akribisch hingegen in einem gern vergessenen Textabschnitt:

> 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 fürsorgende Mitsein mit den Anderen jetzt aus deren eigenstem Selbstseinkönnen bestimmt[64].

Ist der bestimmte Inhalt der unterschiedlichen und bunten Umstände für die Vollzugsweise des Daseins in Un- oder Eigentlichkeit wesentlich irrelevant, dann können die inhaltliche Alltäglichkeit und die alltägliche Fürsorge ohne weiteres eigentlich sein.

§.5 Fazit

Die Erläuterung wurde immanent und systematisch entrollt, um dadurch die auf den ersten Blick sich einander widersprechenden Thesen der vermeintlich «uneigentlichen» Alltäglichkeit und der alltäglich eigentlichen Fürsorge argumentativ zu versöhnen. Die Leitziele sind somit erreicht: a) Der unüberwindbar apriorische Spielraum von Inhaltsmöglichkeiten unauffälliger Art (I. Argument), die Eigentlichkeit in der alltäglichen Fürsorge (II. Argument) und die Kontextunabhängigkeit der Un- und Eigentlichkeit (III. Argument) ergeben je in ihrer eigenen Dimension und Perspektive, dass es keinen aus der Systematik der Fundamentalontologie herauswachsenden Grund dafür gibt, erstens, die zwei Dimensionen der Alltäglichkeit zu überspringen und sie einseitig mit der Uneigentlichkeit gleichzusetzen; zweitens, b) die modale Indifferenz als bezugsverbundene Vollzugsweise des Daseins mit der inhaltlichen Alltäglichkeit und der alltäglichen Faktizität des Miteinanderseins zu verwechseln. c) Die von Heidegger ausgeführte alltägliche und eigentliche Fürsorge ist demnach gediegen und vollkommen

[63] GA 20, S. 390, cfr. SUZ, S. 263. Ohne selbstbezogene Gewinnung entsteht a) ein *regressus*, weil es sich die Frage entfesselt, woher und wie der schon eigentliche Mitmensch seine Eigentlichkeit gewonnen hat und b) der Selbstwiderspruch eines von außen kommenden Aufrufes zur Selbstübernahme, z.B. «sei eigentlich» oder das populäre Motto «zerbrich die Regeln».

[64] SUZ, S. 297.

widerspruchslos.

Eine Frage kommt zweifellos in den Sinn und muss abschließend gestellt werden: Warum hat Heidegger diese Zweidimensionierung der Alltäglichkeit nicht *expressis verbis* dargestellt und herausgearbeitet? Wenn ein Appell auf eine unsaubere Begriffs- und unscharfe Theoriebildung nichtssagend ist, sofern beide nichts dem Verständnis der philosophisch relevanten Sache beitragen, dann muss es irgendeinen theoretisch sachimmanenten Grund geben, um diese zuweilen irritierende Unterlassung zumindest probeweise zu begreifen. Es ist ein motivierendes Grundpathos und ein bestrebtes Leitziel der ganzen Philosophie Heideggers, immer den Leser bzw. Hörer in die Auseinandersetzung mit der Sache selbst hineinzuführen, sodass er sich in sie hineinversetzend eigenständig in das Philosophieren hineinspringen kann. Das erfolgt im kontinuierlichen Mitdenken der aufweisenden Schritte über die vor Augen gestellten Phänomene und im Mitvollzug der indizierten Bezugsweise, in der der Sinn des präsentierten Phänomens ursprünglich zu haben und zu erfahren ist. Nehmen wir das Alltäglichkeitsphänomen gründlich in Kenntnis, dann ist man offensichtlich imstande, eine hervorragende Dissertation darüber zu schreiben. Ist die Alltäglichkeit freilich wesensmäßig im vortheoretischen Bereich ursprünglich zu haben und in ihrem angemessenen Sinne zu sichten, sodass sie in der abstandnehmenden, vorstellenden, vergegenständlichenden Haltung nicht in ihrer abgeschlossenen Vollbestimmtheit zugänglich bleibt, dann wird sie ausschließlich in dem höchst anspruchsvollen Mitvollzug ihres nicht «reflexiven» Bezugssinnes erreicht und gehabt. Deshalb wird Heidegger immer wieder nachdrücklich betonen, das Wesentliche beruhe nicht bloß auf den beim Lesen oder Hören seiner Mitteilungen gewonnenen Ergebnisse, sondern auf dem theoretischen Mitvollzug der phänomenologischen Freilegung, die jenen aufgewiesenen Grundeinsichten qua ihrer Resultate zugrunde liegt und einweiht[65]. Die zweidimensionierte Alltäglichkeit zwingt uns dazu, den thematischen Kontext ihres textuellen Vorkommens ausführlich im aktiv mitspielenden Denken in Acht zu nehmen um ihrer adäquaten Erfassung willen, ohne in einer äußerlichen Lektüre stehenzubleiben.

Bibliographie

Abkürzungsverzeichnis

SUZ	Heidegger, M. (2006), *Sein und Zeit* [1927], Max Niemeyer, Tübingen.
GA 17	Heidegger, M. (1994), *Einführung in die phänomenologische Forschung*, in *Gesamtausgabe* [1923-1924], hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1994.
GA 18	Heidegger, M. (2002), *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* [1924], in *Gesamtausgabe*, hrsg. v. M. Michalski, Klostermann, Frankfurt am Main.
GA 20	Heidegger, M. (1979), *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* [1925], in *Gesamtausgabe*, hrsg. v. P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt am Main.
GA 21	Heidegger, M. (1976), *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* [1925-1926], in *Gesamtausgabe*, hrsg. v. W. Biemel, Klostermann, Frankfurt am Main.
GA 24	Heidegger, M. (2005), *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [1927], in *Gesamtausgabe*, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main.

[65] Cfr. SUZ, S. 19; GA 21, S. 208; GA 24, S. 92; GA 26, S. 275; GA 29/30, S. 198; GA 59, S. 44; GA 63, S. 46; GA 80.1, S. 81.

GA 26 Heidegger, M. (1978), *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* [1928], in *Gesamtausgabe*, hrsg. v. K. Held, Klostermann, Frankfurt am Main.

GA 27 Heidegger, M. (1996), *Einleitung in die Philosophie*, in *Gesamtausgabe* [1928-1929], hrsg. v. O. Saame und I. Saame-Speidel, Klostermann, Frankfurt am Main.

GA 29/30 Heidegger, M. (1983), *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, in *Gesamtausgabe* [1929-1930], hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main.

GA 56/57 Heidegger, M. (1999), *Zur Bestimmung der Philosophie*, in *Gesamtausgabe* [1919], hrsg. v. B. Heimbüchel, Klostermann, Frankfurt am Main.

GA 58 Heidegger, M. (1993), *Grundprobleme der Phänomenologie*, in *Gesamtausgabe* [1919-1920], hrsg. v. H.-H. Gander, Klostermann, Frankfurt am Main.

GA 59 Heidegger, M. (2007), *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, in *Gesamtausgabe* [1920], hrsg. v. C. Strube, Klostermann, Frankfurt am Main.

GA 62 Heidegger, M. (2005), *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, in *Gesamtausgabe* [1922], hrsg. v. G. Neumann, Klostermann, Frankfurt am Main.

GA 63 Heidegger, M. (1995), *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, in *Gesamtausgabe* [1923], hrsg. v. K. Bröcker-Oltmanns, Klostermann, Frankfurt am Main.

GA 80.1 Heidegger, M. (2016), *Vorträge*. Teil 1: 1915 bis 1932, in *Gesamtausgabe*, hrsg. v. G. Neumann, Klostermann, Frankfurt am Main 2016.

GA 82 Heidegger, M. (2018), *Zu eigenen Veröffentlichungen*, in *Gesamtausgabe*, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main.

Literaturverzeichnis

Blattner, W.D. (1999), *Heidegger's Temporal Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge.

Brandner, R. (1993), *Heidegger Sein und Wissen. Eine Einführung in sein Denken*, Passagen, Wien.

Carman, T. (2005), *Authenticity*, in Dreyfus H. L., Wrathall M. A. (eds.), *A Companion to Heidegger*, Blackwell, Oxford, S. 285-296.

Courtine, J.-F. (1990), *La voix (étrangère) de l'ami. Appel et/ou dialogue*, in Id., *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris, S. 327-353.

Elliston, F.A. (1978), *Heidegger's Phenomenology of Social Existenz*, in Elliston, F. A. (ed.), *Heidegger's Existential Analytic*, Mouton, The Hague/Paris/New York, S. 61-77.

France-Lanord, H. (2011) "Martin Heidegger et la question de l'autre. III. Être soi ensemble. IV. Le souci mutuel", *Heidegger Studien*, Vol. 27, Duncker & Humblot, Berlin, S. 75-99.

Garrido Periñán, J.J. (2019) "La pregunta por el quién del ser-con: Heidegger en su *Ser y Tiempo*", *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 36, n. 1, S. 175-200.

Koltan, J. (2012), *Der Mitmensch. Zur Identitätsproblematik des sozialen Selbst ausgehend von der Frühphilosophie Martin Heideggers und Karl Löwiths*, Königshausen & Neumann, Würzburg.

McMullin, I. (2013), *Time and the Shared World*. Heidegger on Social Relations,

Northwestern University Press, Northwestern.
Michalski, M. (1997), *Fremdwahrnehmung und Mitsein. Zur Grundlegung der Sozialphilosophie im Denken Max Schelers und Martin Heideggers*, Bouvier, Bonn.
Neuber, S. (2013), *Wie spricht es sich eigentlich? Heidegger zum Ich-Gebrauch*, in Keiling T. (ed.), *Heideggers Marburger Zeit. Themen, Argumente, Konstellationen*, Klostermann, Frankfurt am Main, S. 39-56.
Oudemans, Th.C.W. (1990), "Heideggers „logische Untersuchungen"", *Heidegger Studien*, Vol. 6, Duncker & Humblot, Berlin, S. 85-105.
Sartre, J.-P. (1943), *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris.
Theunissen, M. (1981), *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, De Gruyter, Berlin.
Tietz, U. (2005), *Heidegger*, Reclam, Leipzig.
Uscatescu Barrón, J. (1992), *Die Grundartikulation des Seins. Eine Untersuchung auf dem Boden der Fundamentalontologie Martin Heideggers*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
von Herrmann, F.-W. (2005), *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu „Sein und Zeit"*, Band II, Klostermann, Frankfurt am Main.
von Herrmann, F.-W. (2008), *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu „Sein und Zeit"*, Band III, Klostermann, Frankfurt am Main.