

New Europe College Yearbook 1999-2000



CĂTĂLIN CIOABĂ
OVIDIU CONSTANTIN CRISTEA
MIHAELA CZOBOR-LUPP
MĂDĂLINA DIACONU
ȘTEFAN GHENCIULESCU
SORIN IONIȚĂ
MARIUS LAZĂR
GEORGIAN TIBERIU MUSTAȚĂ
TOADER NICOARĂ
IOAN I.C. OPRÎȘ
ROBERT D. REISZ

Editor: Irina Vainovski-Mihai

Copyright © 2003 – New Europe College

ISBN 973 –85697 – 7 – X

NEW EUROPE COLLEGE

Str. Plantelor 21

023971 Bucharest

Romania

Tel. (+40-21) 327.00.35, Fax (+40-21) 327.07.74

E-mail: nec@nec.ro



CĂTĂLIN CIOABĂ

Doktorand der Philosophie, Universität Bukarest
2003-2004 - Gastwissenschaftler an der Universität Freiburg, Seminar für
Philosophie und Erziehungswissenschaft

Studium:

1990-1995 - Fakultät für Philologie, Universität Bukarest
1992-1997 - Fakultät für Philosophie, Universität Bukarest

Stipendien:

1998-1999 - Stipendiat des DAAD an der Albert-Ludwigs Universität, Freiburg
im Breisgau
2001 - Paul Celan - Übersetzungsstipendium am Institut für die Wissenschaften
vom Menschen, Wien
2003-2004 - Roman-Herzog-Forschungsstipendium der Alexander von
Humboldt Stiftung, Philosophisches Seminar, Albert-Ludwigs-Universität,
Freiburg im Breisgau

Veröffentlichungen:

Timp și temporalitate. Comentariu la conferința „Conceptul de timp” de Martin Heidegger [Zeit und Zeitlichkeit. Kritische Einführung in die Thematik des Vortrags „Der Begriff der Zeit” von Martin Heidegger], Humanitas Verlag Bukarest, 2000

Übersetzungen:

Der Denkweg Martin Heideggers von Otto Pöggeler, Humanitas Verlag Bukarest, 1998

Der Begriff der Zeit von Martin Heidegger, Humanitas Verlag Bukarest, 2000

Sein und Zeit von Martin Heidegger (Übersetzer Gabriel Liiceanu und Cătălin Cioabă), Humanitas Verlag Bukarest, 2003

Martin Heidegger, 20. Bandes der *Gesamtausgabe, Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Humanitas Verlag Bukarest, 2004.

Preis für die beste Übersetzung des Jahres 2003 – vergeben vom Verein der Verleger Rumäniens an Gabriel Liiceanu und Cătălin Cioabă für die Übersetzung von Martin Heideggers *Sein und Zeit*

ÜBER DIE MÖGLICHEN BEDEUTUNGEN DES BEGRIFFS „EIGENTLICHKEIT“ IN *SEIN UND ZEIT*

Der aufmerksame Leser von *Sein und Zeit* wird wohl bemerken, dass die Termini Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit eine zentrale Rolle in der vorbereitenden Daseinsanalyse im ersten Abschnitt spielen, doch vor allem in dem zweiten Abschnitt auftreten, wo diese Analyse des Daseins zu einer „*ursprünglichen* ontologischen Interpretation“ des Seins des Daseins wird. Der zweite Abschnitt (des ersten Teils) gewinnt diese *Ursprünglichkeit*, indem er das *eigentliche* und *ganze* Sein des Daseins als „*eigentliches* Selbstseinkönnen“ (*SuZ*, 267) ans Licht bringt.

Am Anfang der vorbereitenden Daseinsanalyse führt Heidegger die Termini Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit ein und fügt hinzu, sie seien „im strengen Wortsinne terminologisch gewählt“ (*SuZ*, 43). Die vorliegende Arbeit nimmt sich vor zu zeigen, worin die Strenge dieser beiden Begriffe als philosophische Begriffe besteht.

Es gibt aber in dieser Abhandlung keine Stelle, wo diese Termini eigens behandelt werden; kein einziger Paragraph enthält in seinem Titel das Wort Eigentlichkeit. Demnach kann man sagen, dass diese Problematik von Heidegger nicht als solche entfaltet wird. Sollte man fragen, was Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit heißt, so sieht man desgleichen, dass die Antwort auf diese Frage nur gewonnen werden kann, indem man dem gesamten Heideggerschen Gedankengang in *Sein und Zeit* nachgeht.

Ein anderer möglicher Weg für die Untersuchung dieser Problematik besteht darin, zu sehen, womit diese in Verbindung steht, welches die Begriffe sind, die demjenigen der Eigentlichkeit eine Perspektive bieten könnten. In diesem Falle ist es nicht von der „Eigentlichkeit“ als solche auszugehen, sondern von denjenigen Stellen, wo dieses Wort adjektivisch verwendet wird („*eigentlich*“ und „*uneigentlich*“), von denjenigen Begriffen, die als „*eigentlich*“ oder „*uneigentlich*“ charakterisiert sind. Demzufolge wird der Versuch unternommen herauszufinden, welches

diejenigen zentralen Begriffe sind, zu denen diese Beiwörter wesentlich zugehören und ihren Sinn bestimmen.

Für eine solche Diskussion der Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit werden wir von Anfang an drei Richtlinien nennen:

1. Das Problem des Möglichen des Daseins (Eigentlichkeit gesehen als „*eigentliches Selbstseinkönnen*“)
2. Das Problem des Selbst (Eigentlichkeit als „*eigentliches Selbstseinkönnen*“)
3. Die Problematik der Zeitlichkeit des Daseins (Eigentlichkeit gesehen als „*eigentliche Zeitlichkeit*“)

Indem wir von der Bestimmung der eigentlichen Existenz als „*eigentliches Selbstseinkönnen*“ ausgehen, werden wir also versuchen, die Problematik der Eigentlichkeit auf dem Wege des Möglichkeits- und Selbstheitsbegriffes verständlich zu machen, um letztendlich auf die „*eigentliche Zeitlichkeit*“ (Zeitlichkeit verstanden als der Sinn des Seins des Daseins) einzugehen.

Wir werden uns nur auf diese Richtlinien beschränken, sodass das Problem der „*Bezeugung eines eigentlichen Seinkönnens*“, das von Heidegger im zweiten Kapitel des zweiten Abschnitts behandelt wurde, hier nicht diskutiert sein wird.

Eigentlichkeit als „*eigentliches Selbstseinkönnen*“

Wenn in dem zweiten Abschnitt der Abhandlung, der die „*mögliche Eigentlichkeit*“ des Seins des Daseins ans Licht zu bringen versucht, die Eigentlichkeit als „*eigentliches Selbstseinkönnen*“ bezeugt werden will, dann ist von Anfang an nach den beiden Momenten dieses Eigentlich-seins zu fragen: nach dem Sinn des *Seinkönnens* des Daseins und nach dem Sinn des *Selbstseins* des Daseins, als das, was die Eigentlichkeit ermöglicht.

Der erste Schritt, den wir vollziehen werden, ist die Aufweisung der Eigentlichkeit als „*eigentliches Selbstseinkönnen*“, wozu es vonnöten ist, auf die vorbereitende Analyse des Daseins im 1. Abschnitt zurückzukehren.

Das Seiende, dessen Analyse Heidegger sich als Aufgabe stellt, sind wir je selbst. „Im Sein dieses Seienden verhält sich dieses zu seinem Sein“ (*SuZ*, 41); es „verhält sich zu seinem Sein als seiner eigensten

Möglichkeit". Das Sein, worum es dem Dasein geht, ist sein eigenes Sein und das Verhältnis zu diesem Sein bedeutet ein Verhältnis zu einer Möglichkeit, die ihm zu Eigen ist.

Diese Bestimmung des Seins des Daseins als Möglichkeit gründet in der Seinsart dieses Seienden, dessen „Wesen“ in einem Zu-sein liegt (SuZ, 42). Dieses Seiende ist nicht nur ein Was (*essentia*) wie das vorhandene Seiende, sondern es „hat zu sein“, d. h. es hat sein Sein zu verwirklichen. Dieses Sein ist ihm überantwortet. Das „Wesen“ des Daseins liegt des weitern in seiner Existenz, im Unterschied zu dem nichtdaseinsmäßigen Seienden, das von Heidegger terminologisch „Vorhandenes“ genannt wird. Die vorbereitende Analyse des Daseins ist also eine „Existenzialanalyse“, die die Strukturen der Existenz aufzuzeigen sucht.

Diese erste Anzeige der Seinsart des Daseins als Zu-sein oder als „überantwortetes“ Sein kann uns verständlich machen, warum sich das Dasein zu seinem eigenen Sein wie zu einer Möglichkeit verhält. Sein eigenes Sein, das es zu verwirklichen hat, ist dieses Zu-sein und das Sein, das es „zu sein hat“, ist eine Möglichkeit, d.h. seine „eigenste Möglichkeit“.

Es muss gesagt werden, dass hier die Möglichkeit nicht im traditionellen Sinne als „modale Kategorie der Vorhandenheit“ zu verstehen ist, sondern als Existenzial und als „die ursprünglichste und letzte positive ontologische Bestimmtheit des Daseins“ (SuZ, 143-144).

Die Möglichkeit gehört als Existenzial zur Existenzstruktur des Daseins, sodass dieses Seiende primär ein Möglichsein ist. Dasein ist „nicht ein Vorhandenes, das als Zugabe noch besitzt, etwas zu können, sondern es ist primär Möglichsein.“ (SuZ, 143).

So bestimmt als Möglichsein verhält sich das Dasein zu seinem Sein, indem es diese Möglichkeit *ist*.

Dasein *ist* je seine Möglichkeit und es „hat“ sie nicht nur noch eigenschaftlich als ein Vorhandenes. Und weil Dasein wesenhaft je seine Möglichkeit ist, *kann* dieses Seiende in seinem Sein sich selbst „wählen“, gewinnen, es kann sich verlieren, bzw. nie und nur „scheinbar“ gewinnen. Verloren haben kann es sich nur und noch nicht sich gewonnen haben kann es nur, sofern es seinem Wesen nach mögliches *eigentliches*, das heißt sich zueigen ist (SuZ, 42).

Die Aufweisung der Seinsart des Daseins, des Zu-seins, führte zu der Bestimmung des Seins des Daseins als Möglichsein. Da das Dasein seine Möglichkeit ist, kann es „sich selbst wählen“, „gewinnen“ oder „sich verlieren“, kann es nur *eigentlich* sein, sofern es als mögliches ist. *Das Möglichsein des Daseins enthüllt sich jetzt als der Grund seiner Eigentlichkeit.*

Das Verhalten des Daseins zu der Möglichkeit, die es selbst *ist*, vollzieht sich aber durch das *Verstehen*. Das Verstehen ist von Heidegger primär nicht als Erkennen, sondern als „Grundmodus des *Seins* des Daseins“ (SuZ, 143) begriffen, als Existenzial. Es handelt sich nicht um eine „Erkenntnisart unter anderen“ (die von „Erklären“ zu unterscheiden sei), sondern um eine Existenzstruktur, die zusammen mit der „Befindlichkeit“ und dem „Verfallen“ die volle Struktur der Existenz als Sorge konstituiert. Verstehen ist „eine ursprüngliche *Bestimmtheit der Existenz des Daseins*“ (GA 24, 390).

Das Können des Daseins als Möglichseins ist diesem Seienden durch das Verstehen als Existenzial zugänglich. Die Möglichkeit, die es selbst *ist*, wird vom Dasein *verstanden*. Der zuweilen von uns gebrauchte Ausdruck „etwas verstehen“ – sagt Heidegger – hat die Bedeutung von „einer Sache vorstehen können“, „ihr gewachsen sein“, „etwas können“ (SuZ, 143). „Im Verstehen liegt existenzial die Seinsart des Daseins als Sein-können“ (SuZ, 143).

Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit sind „Grundmöglichkeiten des Verstehens“ (SuZ, 146), die das Seinkönnen des Daseins hat. Die Grundmöglichkeiten der Existenz werden von Daseins *verstanden*.

Das Verstehen als Verhalten zu der Möglichkeit besagt aber: „*sich entwerfen auf eine Möglichkeit*“ (GA 24, 392). „[...] das Verstehen an ihm selbst die existenziale Struktur hat, die wir den *Entwurf* nennen“ (SuZ, 145). Der Entwurfcharakter des Verstehens als Existenzial wird von Heidegger jetzt aufgewiesen, um das Verhalten des Daseins zu seinem eigensten Sein verständlich zu machen. Zu den Strukturen der Existenz als In-der-Welt-sein gehört das Sich-vorweg. Existential vollzieht sich der Entwurf des Verstehens als ein Sich-vorweg-sein des Daseins. „Im Sich-vorweg-sein als Sein zum eigensten Seinkönnen liegt die existenzial-ontologische Bedingung der Möglichkeit des Freiseins für *eigentliche existenzielle Möglichkeiten.*“ (SuZ, 193).

Dieses Sichentwerfen auf Möglichkeiten, das sich im Verstehen konstituiert, ermöglicht das Sein des Daseins im Sinne der Möglichkeit:

„Das Verstehen ist, als Entwerfen, die Seinsart des Daseins, in der es seine Möglichkeiten als Möglichkeiten *ist*.“ (SuZ, 145). Dasein *ist* seine Möglichkeit nur solange es sich auf diese entwirft.

Unter den Möglichkeiten des Daseins stellt sich aber eine heraus, die ausgezeichnet ist. Das ist die „letzte“ Möglichkeit, die sich zu einer Unmöglichkeit im Sinne des Nicht-mehr-wählen-können wandelt: der Tod. In dem zweiten Abschnitt der Abhandlung, in dem die Analyse seine Ursprünglichkeit durch das Erfassen des Daseins in seinem Ganzsein gewinnt, wird das Problem des Endes des Daseins methodologisch eingeführt. Das Ende des Daseins, existenzial gedacht, ist kein Ende im Sinne des Aufhörens, des Fertigwerdens oder des Verschwindens. Dieses Ende selbst ist eine Möglichkeit des Daseins, und zwar „die eigenste, unbezügliche und unüberholbare Möglichkeit“ (SuZ, 264). Das Problem des Todes kommt in die Analyse auf dem Leitfaden des Ganzseins des Daseins. Daher wird die existenziale Analyse des Todes abgegrenzt gegenüber anderen möglichen Interpretationen dieses Phänomens.

Sich auf seine Möglichkeiten entwerfen, sich zu seinem Sein als als Möglichkeit verhalten, das kann das Dasein nur im Verstehen. Das Ende wird seinerseits als Möglichkeit verstanden und das eigentliche Verstehen im Dasein ist das Verstehen aus seinen Möglichkeiten heraus und nicht aus den Möglichkeiten der Welt. Im Modus der Uneigentlichkeit versteht sich das Dasein primär nicht aus sich selbst, sondern aus der besorgten Welt. „Das Verstehen *kann* sich primär in die Erschlossenheit der Welt legen, das heißt das Dasein kann sich zunächst und zumeist aus seiner Welt verstehen.“ (SuZ, 146)

Die Grundverfassung des Daseins ist bestimmt in *Sein und Zeit* als In-der-Welt-sein. Dasein ist immer schon in einer Welt, die es besorgt und versteht. Die Möglichkeit eines uneigentlichen und eigentlichen Verstehens besteht darin, dass das Dasein in einer Welt ist. „Verstehen der Existenz als solche ist immer ein Verstehen von Welt“ (SuZ, 146). Die besorgte Welt offenbart selbst seine Möglichkeiten, die aber dem Dasein nicht eigen sind. Ein fundierter Modus des In-der-Welt-seins ist das „Sein-bei“ der Welt, bei dem innerweltlichen Seienden. Das Sein-bei der Welt ist die Voraussetzung dafür, dass das Dasein sich uneigentlich versteht. Das Dasein versteht sich uneigentlich aus seiner Welt, in der es durch das Besorgen aufgeht. In seinem Umgang mit den innerweltlichen Dingen erscheinen dem Dasein die aus der Welt entspringenden Möglichkeiten als Möglichkeiten des Zu-tun-habens mit etwas. Infolgedessen hat das Dasein die Tendenz, sich selbst aus den Dingen zu

verstehen, indem es seine äußerste Möglichkeit vergisst. *Uneigentliches Verstehen* ist demnach ein Sichverstehen aus den Dingen, die innerweltlich vorkommen. Das Möglichsein, das das Sein des Daseins ausmacht, wird in der Uneigentlichkeit nicht mehr gesehen.

Der Entwurf des Verstehens, das Sichertwerfen des Daseins auf Möglichkeiten, lässt sich existential als Vorlaufen denken. Auf Grund des Sich-vorweg-seins als Existential, vollzieht das Dasein, sofern es sich selbst eigentlich versteht, sein „Vorlaufen in die Möglichkeit“ (*SuZ*, 262). Dasein ist „faktisch ständig sich-vorweg, aber unständig, seiner existentiellen Möglichkeit nach, vorlaufend“ (*SuZ*, 337). Vorlaufend in die Möglichkeit, antizipiert das Dasein seinen Tod, zu dem es vorläuft. Es ergreift ihn als seine äußerste Möglichkeit, durch ein Verstehen dieser Möglichkeit als Möglichkeit. Da im Vorlaufen immer ein Verstehen der Möglichkeiten da ist, kann es als die extremste Form des *eigentlichen* Verstehens gesehen werden, welches dem Dasein sein eigenes Seinkönnen erschließt, d.h. seine Eigentlichkeit. „Das Vorlaufen erweist sich als Möglichkeit des Verstehens des *eigentlichen* äußersten Seinkönnens, das heißt als Möglichkeit *eigentlicher Existenz*“ (*SuZ*, 263).

Der Tod als ausgezeichneter Bevorstand des Daseins ist das, worauf das Sich-vorweg sich bezieht, das, wozu das Dasein vorläuft. Er ist die „äußerste“ Möglichkeit in dem Sinne, dass er für das Dasein die „Möglichkeit des Nicht-mehr-dasein-könnens ist“ (*SuZ*, 250). Das Verstehen von Möglichkeiten beruht auf die wesentliche Bestimmtheit des Daseins als Möglichsein und konstituiert, als Vorlaufen, die Eigentlichkeit der Existenz.

Indem sich das Dasein zu seinem Sein als zu seiner eigenen Möglichkeit verhält, ist es ein „Sein zur Möglichkeit“ (*SuZ*, 262), einer Möglichkeit, die in ihrer „äußersten“ Form der Tod ist.

Wir haben gesehen, dass das Möglichsein des Daseins der Grund ist für das *eigentliche* Verstehen, das sich als Verstehen der Möglichkeiten denken lässt. Das Dasein kann sich aber sich selbst nicht nur aus seinem eigenen Selbst, sondern auch aus der besorgten Welt verstehen. Zumeist und zunächst ist das Dasein in der Welt aufgegangen. Es ist jetzt zu fragen, in welcher Weise sich dieses Aufgehen in der Welt in ein Sichverstehen aus seinem eigenen Seinkönnen umwandelt. Welche ist die Bedingung der Umkehrung der uneigentlichen Existenz zu sich selbst als einer *eigentlichen*?

Wenn „jedes Verstehen“ der Struktur der Sorge entsprechend „seine Stimmung hat“ (SuZ, 335), dann kommt methodisch in die Analyse Heideggers die Frage nach einer ausgezeichneten Befindlichkeit, die die Möglichkeiten der Welt für das Verstehen „unbedeutsam“ machen kann, sodass das Dasein aus seinem eigensten Seinkönnen versteht. Das Phänomen der *Angst* wird daher der Analyse zugrunde gelegt, Angst verstanden als Grundbefindlichkeit, die das eigentliche Verstehen ermöglicht. Wenn das Aufgehen in der Welt als eine „Flucht des Daseins vor ihm selbst als eigentlichem Selbst-sein-können“ (SuZ, 184) charakterisiert wird, dann ist das, was der Welt den Charakter völliger Unbedeutsamkeit gibt, die Bedingung für ein eigentliches In-der-Welt-sein-können. „Sie [die Angst] wirft das Dasein auf das zurück, worum es sich ängstet, sein eigentliches In-der-Welt-sein-können. Mit dem Worum des Sichängstens erschließt daher die Angst das Dasein als *Möglichsein* [...] (SuZ, 187-188).

Wenn wir das eigentliche Verstehen, das durch die ausgezeichnete Befindlichkeit der Angst erschlossen ist, im Bezug auf die Welt denken, dann ist es als *Vereinzelung* zu charakterisieren. Die Angst als Grundbefindlichkeit ermöglicht ein eigentliches Sichverstehen, indem sie das Dasein auf sein eigenstes In-der-Welt-sein *vereinzelte* und der Welt den Charakter der Unbedeutsamkeit vergibt.

Durch die Kennzeichnung der Eigentlichkeit als „eigentliches Selbstseinkönnen“, ausgehend von der Seinsart des Daseins als Möglichsein, wurde versucht, die Bedeutung des Wortes „eigentlich“ im dem Ausdruck „eigentliches Verstehen“ herauszustellen, indem die „Bedingungen“ für ein solches Verstehen dargestellt wurden.

Das Möglichsein des Daseins enthüllte sich als Grund der Eigentlichkeit, sofern das Verstehen (als Verstehen der Möglichkeiten und als primäres Verhalten des Daseins zu seinem Sein gedacht) eine *ursprüngliche* Bestimmtheit des Daseins ist. Die „Momente“ der Eigentlichkeit, die in das Möglichsein des Daseins fundiert sind, (Vorlaufen, Angst, Vereinzelung), wurden hier nur im Hinblick auf das eigentliche Verstehen behandelt.

Wir werden im Folgenden versuchen, eine andere mögliche Bedeutung des Ausdrucks „eigentliches Selbstseinkönnen“ herauszuarbeiten, indem dieser Ausdruck anders vernommen wird, d. h. als „eigentliches *Selbstseinkönnen*“.

Eigentlichkeit als „eigentliches Selbstseinkönnen“

Die Möglichkeiten, die das Dasein durch das Verstehen ergreift, sind alle Möglichkeiten seiner selbst, wenn das Dasein ein Seiendes ist, das sich als ein *Wer* (Existenz) zu denken lässt und nicht als ein *Was* (Vorhandenheit im weitesten Sinne). „Das Dasein versteht sich selbst immer aus seiner Existenz, einer Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein“ (*SuZ*, 12). Die Möglichkeit, die das Dasein *ist*, ist jeweils die Möglichkeit eines Selbst.

Die Analyse des Daseins, die sich in erster Linie das Problem der rechten Zugangsart zum Dasein stellt, will dieses Seiende in dem zeigen, wie es *zunächst und zumeist* ist, d. h. in seiner durchschnittlichen *Alltäglichkeit*. Sie sucht nicht, das Dasein aus einer konkreten möglichen Idee der Existenz zu konstruieren. In dieser durchschnittlichen Alltäglichkeit aber, die als Ausgangspunkt der Analyse dient, ist das Dasein *nicht es selbst*. Die leitende Frage der Analyse ist daher die Frage nach dem *Wer* des Daseins in seiner Alltäglichkeit: „wer ist es, der in der Alltäglichkeit das Dasein ist?“ (*SuZ*, 114). Nach dem *Wer* des Daseins fragend, zielt die Analyse auf das Selbst in seiner Eigentlichkeit.

Die Eigentlichkeit des Daseins, die sich am Leitfaden der Selbstproblematik als „eigentliches Selbst“ zeigen wird, ist als solche in der Analyse Heideggers aus dem ersten Abschnitt nicht behandelt. Zur Beschreibung stehen vor allem die Strukturen der Existenz, die das uneigentliche Selbst kennzeichnen. Wir werden im Folgenden versuchen, die Dimensionen des uneigentlichen Selbstseinkönnens herauszustellen, um letztlich die Möglichkeit eines eigentlichen Selbst aufzuweisen. Die Fragestellung lautet: Was heißt „eigentlich“, wenn man über das Dasein als eigentliches Selbst spricht?

Die Frage nach dem *Wer* versteht Heidegger als Frage nach der ontologischen Verfassung des Selbst des Daseins. Dieses Seiende aber, das als Selbiges in der vielfältigen Andersheit den Charakter des Selbst hat, ist als Selbiges nicht nur identisch mit sich selbst wie jedes Ding. Die Selbstheit ist hier ontologisch interpretiert, nicht als die Selbigkeit und Beständigkeit eines immer schon Vorhandenen, sondern in dem Sinn des „Standgewonnenhabens“, d.h. als *Ständigkeit des Selbst* (s. *SuZ*, 322).

Über das Eigentümliche der Selbstheit des Daseins spricht sich Heidegger in der Vorlesung *Grundprobleme der Phänomenologie* aus:

„Das Dasein ist nicht nur wie jedes Seiende überhaupt in einem formal-ontologischen Sinn identisch mit sich selbst – identisch mit sich selbst ist jedes Ding – auch ist es nur im Unterschied von einem Naturding sich dieser Selbigkeit bewusst, sondern das Dasein hat eine eigentümliche Selbigkeit mit sich selbst im Sinne der Selbstheit. Es ist so, dass es in irgendeiner Weise sich *zu eigen* ist, es *hat sich* selbst und nur deshalb kann es sich verlieren. Weil zur Existenz die Selbstheit gehört, d.h. das »Sich-zueigen-sein« in irgendeiner Weise, kann das existierende Dasein *eigens sich selbst wählen* und primär von hier aus seine Existenz bestimmen, d.h. es kann eigentlich existieren“ (GA 24, 242).

In diesem Zitat kündigt sich andererseits der Zusammenhang zwischen der Selbstheitsproblematik und der Problematik der Eigentlichkeit an. Im § 64 heißt es, die Selbstheit sei existenzial nur abzulesen „am eigentlichen Selbstseinkönnen, das heißt an der Eigentlichkeit des Daseins *als Sorge*“ (SuZ, 322). Die Klärung der Selbstheit des Daseins ist demnach nur möglich, indem man auf die Sorgestruktur zurückgeht, denn „die vollbegriffene Sorgestruktur schließt das Phänomen der Selbstheit ein“ (SuZ, 323).

Die Grundverfassung des Seienden, das von Heidegger terminologisch als Dasein bezeichnet wird, ist das In-der-Welt-sein. In seinem Besorgen ist das Dasein ein Sein-bei der Welt. Es wurde schon von Heidegger ausgeführt, dass das, was Dasein besorgt, die Welt ist, die aber in sich nicht nur die innerweltlich zuhandenen Dinge, sondern auch die Anderen einschließt. Diese Anderen, die innerweltlich vorkommen, bestimmen das dem Dasein eigentümliche Aufgehen in der Welt mit. Die Frage nach dem Wer des Daseins in seiner Alltäglichkeit, die hier als Frage nach dem „es selbst“ des Daseins verstanden wird, ist dann nur zu beantworten, indem man die Mit-anwesenheit der Anderen in der Welt in den Blick bekommt. Als In-der-Welt-sein ist das Dasein ein Mitsein mit den Anderen, sein Sein ist durch dieses Mitsein bestimmt.

Das Selbst des alltäglichen Daseins ist für Heidegger das *Man-selbst*, das von dem „eigentlichen, eigens ergriffenen *Selbst*“ unterschieden wird. (SuZ, 129). Die Mit-Anwesenheit der Anderen in der besorgten Welt – terminologisch: Mitdasein – gehört zu den wesentlichen Bestimmtheiten der Existenz. Das alltägliche Mitdasein, das Man, ist ein Existenzial: „Das Man ist ein Existenzial und gehört als ursprüngliches Phänomen zur positiven Verfassung des Daseins“ (SuZ, 129).

Die Frage nach dem Wer des Daseins, nach dem eigentlichen Selbst, sieht sich mit dem Phänomen des alltäglichen Mitdasein – mit dem Man als Man-selbst – konfrontiert. Welche sind aber die wesentlichen Züge dieses Phänomens des Man?

Das Man als Existenzial gehört zur Daseinsverfassung als In-der-Welt-sein, das durch Geworfenheit, Existentialität und Verfallen konstituiert ist. Ein Seinscharakter des Man hinsichtlich der Seinsmöglichkeiten des Daseins ist die *Einebnung* dieser Möglichkeiten, ein Phänomen, das auch indirekt von Heidegger durch den Terminus *Durchschnittlichkeit* aufgezeigt wird. Das ist eine wesenhafte Tendenz des Daseins in seiner Alltäglichkeit, sodass dieses Seiende sich nicht mehr als eigentliches Seinkönnen begreift. Die Einebnung der Seinsmöglichkeiten im Man führt zu einem Nichteinsehen der eigenen Möglichkeit seiner selbst. Die „Diktatur“ des Man wird von Heidegger hinsichtlich der Einebnung als eine extreme Verlorenheit jedes „Vorrangs“ und jedes „Ursprüngliches“ beschrieben:

Jeder Vorrang wird geräuschlos niedergehalten. Alles Ursprüngliche ist über Nacht als längst bekannt geglättet. Alles Er kämpfte wird handlich. Jedes Geheimnis verliert seine Kraft. Die Sorge der Durchschnittlichkeit enthüllt wieder eine wesenhafte Tendenz des Daseins, die wir die Einebnung aller Seinsmöglichkeiten nennen (*SuZ*, 127).

Für unsere Charakteristik der Eigentlichkeit am Leitfaden der Selbstheitsproblematik ist das Aufweisen des Man-selbst (mit seinem Seinscharakter der Einebnung) äußerst wichtig. Es wurde schon gezeigt, dass primär die Eigentlichkeit im Möglichsein des Daseins gründet; weil das Dasein seine Möglichkeit „*ist*“. Dadurch ist die Einebnung der Seinsmöglichkeiten die extremste Form der Uneigentlichkeit, so wie sie in der Analyse des Man beschrieben ist. Das durch das Aufgehen in der besorgten Welt uneigentlich gewordene Selbst erfährt nun als Man-selbst die Einebnung der Seinsmöglichkeiten, die diese Möglichkeiten nicht als „eigene“ sein lässt, sondern als Möglichkeiten des Mitdaseins in der Welt.

Das Sichentwerfen des Man-selbst auf die „durchschnittlichen“ Möglichkeiten wird von Heidegger mit der Formel „Verlorenheit in das Man“ zusammengefasst. Diese Verlorenheit kann als Bedeutung des Wortes „uneigentlich“ verstanden werden, wenn wir über ein „uneigentliches Selbst“ sprechen. Die Verlorenheit des Daseins in dem

Man als Uneigentlichkeit hat sein Gegenüber in einem „Sichzurückholen aus dem Man“ (verstanden als „Nachholen einer Wahl“): „Dieses wahllose Mitgenommenwerden von Niemand, wodurch sich das Dasein in die Uneigentlichkeit verstrickt, kann nur dergestalt rückgängig gemacht werden, daß sich das Dasein eigens aus der Verlorenheit in das Man zurückholt zu ihm selbst. Dieses Zurückholen muss jedoch *die* Seinsart haben, *durch deren Versäumnis* das Dasein in die Uneigentlichkeit sich verlor. Das Sichzurückholen aus dem Man, das heißt die existentielle Modifikation des Man-selbst zum *eigentlichen* Selbstsein muss sich als *Nachholen einer Wahl* vollziehen“ (SuZ, 268). Das Sichzurückholen aus dem Man, insofern es sich als Nachholen einer Wahl vollzieht, bedeutet letztlich ein „Sichentscheiden für ein Seinkönnen aus dem eigenen Selbst“ (ebd.). Dieses existentielle Sichentscheiden des Daseins für sein eigentliches Seinkönnen wird von Heidegger *existential* gefasst als *Entschlossenheit*. Wenn das Dasein im Laufe der vorbereitenden Daseinsanalytik — auf Grund seiner Grundverfassung des In-der-Welt-seins — als Erschlossenheit bestimmt wird, dann ist nun die Entschlossenheit als „ein ausgezeichnete Modus der Erschlossenheit des Daseins“ zu verstehen (SuZ, 297). Die Erschlossenheit der Welt, die die Voraussetzung für die Entdecktheit des Zuhandenen und Vorhandenen ist, kann sich durch das Sichzurückholen aus dem Man zu einer eigentlichen modifizieren und sie modifiziert zugleich die in ihr fundierten Entdecktheit der Welt und Erschlossenheit des Mitdaseins der Anderen. Das Phänomen der Entschlossenheit als *eigentliche* Erschlossenheit ist nichts anderes als das existential gefasste *eigentliche In-der-Welt-sein*. Das Sichentscheiden des Daseins für seine eigenste Möglichkeit ist die Entschlossenheit: „In der Entschlossenheit geht es dem Dasein um sein eigenstes Seinkönnen, das als geworfenes nur auf bestimmte faktische Möglichkeiten sich entwerfen kann.“ (SuZ, 299).

Die Entschlossenheit bringt das Dasein in die *Situation*. Sie erschließt dem Dasein die Situation, das dem Man dagegen wesenhaft verschlossen bleibt. Die Situation ist nicht die „allgemeine Lage“ und die nächsten „Gelegenheiten“ (die dem Man *par excellence* „zugänglich“ sind), sondern die jeweilige „Lage“ des Daseins als sichentwerfend auf sein Seinkönnen.

Als die Eigentlichkeit des Daseins am Leitfaden der Möglichkeitsproblematik entfaltet wurde, zeigte sich das *eigentliche Verstehen* der Möglichkeiten als Vorlaufen auf die eigenste Möglichkeit des Daseins, die der Tod ist. Das Problem des *eigentlichen Selbst* führte zu dem Phänomen der Entschlossenheit, die dem Dasein als Selbstsein

die Situation seines eigentlichen Sichentwerfens erschließt. Das Vorlaufen als eigentliches Sein zu einer Möglichkeit und die Entschlossenheit als eigentliche Erschlossenheit fügen sich zusammen in das, was die Eigentlichkeit konstituiert, d. h. in die *vorlaufende Entschlossenheit*, die bei Heidegger das ganze Phänomen der eigentlichen Existenz repräsentiert. Sie ist „das *Sein zum eigensten ausgezeichneten Seinkönnen*“. (*SuZ*, 325).

Was aber über die Eigentlichkeit des Daseins in diesem Zusammenhang noch zu sagen ist, kann unter zwei Punkte resümiert werden: 1. Die Eigentlichkeit des Daseins ist *keine totale* und sie wird nicht als ein „Ausnahmезustand des Subjektes“ verstanden. So ist die Uneigentlichkeit „keine unechte Existenz“. 2. Das eigentliche Dasein versteht sich eigentlich und erhält sein eigentliches Selbstsein nur als Mitdasein mit den Anderen.

1. Das Sichzurückhalten aus dem Man ist nicht als eine Trennung des Subjektes von einer „Außenwelt“ zu verstehen. Es vollzieht sich nur die Modifikation eines Existenzials, das dem In-der-Welt-sein wesentlich gehört: „Das *eigentliche Selbstsein* beruht nicht auf einem vom Man abgelösten Ausnahmезustand des Subjektes, sondern *ist eine existenzielle Modifikation des Man als eines wesenhaften Existenzials*“ (*SuZ*, 130).

Das Aufgehen in der Welt, so heißt es in der Vorlesung Logik. *Die Frage nach der Wahrheit*, „kann nur so verstanden werden, daß dabei das Sein des Selbst in irgendeinem Sinne modifiziert wird, aber in dieser Modifikation gerade [d. h. immer noch dieses Sein – C.C.] ist“ (GA 21, 231). So bedeutet die Uneigentlichkeit des Daseins nicht etwa „weniger“ Sein oder einen „niedrigeren“ Seinsgrad, sondern sie kann vielmehr das Dasein „nach seiner vollsten Konkretion bestimmen in seiner Geschäftigkeit, Angeregtheit, Interessiertheit, Genußfähigkeit“ (*SuZ*, 43).

Der Struktur der Sorge entsprechend, ist die Uneigentlichkeit „nur eine Modifikation der vollen Struktur der Sorge selbst“ (GA 21, 231). Das Sichverlieren im Man und die Einebnung der Seinsmöglichkeiten enthüllt sich als solche Modifikation, insofern das „Nicht-es-selbst-sein als *positive* Möglichkeit des Seienden fungiert, das wesentlich besorgend in einer Welt aufgeht“ (*SuZ*, 176).

Dass die Uneigentlichkeit das Dasein in seiner vollsten Konkretion bestimmt, hat Heidegger auch in der Vorlesung *Grundprobleme der Phänomenologie* auf eine andere Weise formuliert: „Uneigentliche Existenz besagt nicht eine scheinbare, keine unechte Existenz. Mehr noch, die Uneigentlichkeit gehört zum Wesen des faktischen Daseins.

Eigentlichkeit ist nur eine Modifikation und keine totale Ausstreichung der Uneigentlichkeit“ (GA 24, 243).

2. Eigentlich existierend wird das Dasein „frei für seine Welt“. Die innerweltlich vorkommenden Dinge sind nun für das Dasein nicht die Voraussetzung seines Aufgehens in der Welt, sondern aus dem eigens ergriffenen Selbst versteht nun das Dasein das Sein der Dinge. Dem Existenzial des Mitdaseins entsprechend, ist das eigentliche Dasein ein „eigentliches Mitdasein“, insofern es die mitseienden Anderen in ihrem eigensten Seinkönnen „sein“ lässt, sodass „das entschlossene (d. h. eigentliche) Dasein zum „Gewissen“ der Anderen werden kann. Aus dem eigentlichen Selbstsein der Entschlossenheit entspringt zuallererst das eigentliche Miteinander“ (SuZ, 298).

Das Vorlaufen in den Tod, das durch die Befindlichkeit der Angst das Dasein vereinzelt, bildet aber seinerseits die Voraussetzung für das Verstehen des Seins der Anderen: „Als unbezügliche Möglichkeit vereinzelt der Tod aber nur, um als unüberholbare das Dasein als Mitsein verstehend zu machen für das Seinkönnen der Anderen“ (SuZ, 264).

Eigentliches Selbst heißt demnach bei Heidegger kein in sich geschlossenes, total vereinzelt Selbst, das sich aus seiner Welt entzieht. Die durch die Befindlichkeit der Angst entspringende Vereinzeltung zieht das Dasein nicht aus seiner Welt, sondern sie bereitet faktisch die Entschlossenheit, die als vorlaufende die eigentliche Existenz konstituiert. So wie „die Möglichkeit der Uneigentlichkeit und ihrer Herrschaft selbst aus der Daseinsverfassung verständlich wird“ (GA 21, 230), so ist auch die Eigentlichkeit als Sichzurückholen aus dem Man, wie sie hier herausgestellt wurde, nur aus der Daseinsverfassung zu verstehen.

Eigentlichkeit als „eigentliche Zeitlichkeit“

Nachdem wir die Eigentlichkeit des Daseins am Leitfaden der Möglichkeitsproblematik als „eigentliches Selbstseinkönnen“ aufgewiesen und die Bedeutung des Ausdrucks „eigentliches Verstehen“ herausgearbeitet haben, führten wir die zweite Perspektive für die Untersuchung des Eigentlichkeitsbegriffs ein, d. h. die Behandlung dieses zentralen Begriffes im Lichte der Selbstheitsproblematik.

Nun ist der dritte und letzte Schritt zu vollziehen, durch den unsere Analyse ihr gestecktes Ziel erreichen soll: die Herausarbeitung des

Heideggerschen Begriffs der Eigentlichkeit ausgehend von der Zeitlichkeitsproblematik.

Damit wird der Inhalt des zweiten Abschnitts behandelt, der die vorbereitende Existentialanalyse des Daseins in einer ursprünglicheren Weise „wiederholt“ und das Sein des Daseins in seiner möglichen *Eigentlichkeit* und *Ganzheit* existenzial ans Licht bringen will. Denn in der Vorhabe der vorbereitenden Daseinsanalyse „stand immer nur das *uneigentliche* Sein des Daseins und dieses als *unganzes*“ (s. *SuZ*, 233).

Der zweite Abschnitt von *Sein und Zeit* bringt die Eigentlichkeitsproblematik in ein neues Licht, da in ihm die Analyse eigens auf das eigentliche Sein des Daseins eingeht. Als der Sinn des Seins desjenigen Seienden, das terminologisch Dasein genannt wird, wird die *Zeitlichkeit* aufgewiesen, und im zweiten Abschnitt (mit dem Titel *Dasein und Zeitlichkeit*) bewährt sich der Nachweis durch eine „wiederholte Interpretation der vorläufig aufgezeigten Daseinsstrukturen als Modi der Zeitlichkeit“ (*SuZ*, 17).

Wenn die auf Seite 42 eingeführten Seinsmodi – Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit – darin gründen, dass „Dasein durch Jemeinigkeit bestimmt ist“, dann öffnet sich erst im § 65 (*Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge*) eine Perspektive über die temporale Dimension dieser Modi – vorausgesetzt mit dem Begriff *Jeweiligkeit* –, wo die *Zeitlichkeit* in ihrer *Zeitigung* analysiert wird: „Zeitlichkeit zeitigt und zwar mögliche Weisen ihrer selbst. Diese ermöglichen die Mannigfaltigkeit der Seinsmodi des Daseins, vor allem die Grundmöglichkeit der eigentlichen und uneigentlichen Existenz“ (*SuZ*, 328).

Das Existieren des Daseins im Modus der Eigentlichkeit oder Uneigentlichkeit wird durch die Mannigfaltigkeit der Zeitigungsweisen der *Zeitlichkeit* ermöglicht. Heidegger betont den Zusammenhang zwischen diesen beiden möglichen Grundweisen der Existenz und der mannigfaltigen *Zeitigungsweise* der *Zeitlichkeit*:

„Zeitlichkeit kann sich in verschiedenen Möglichkeiten und in verschiedenen Weisen *zeitigen*. Die Grundmöglichkeiten der Existenz, Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit des Daseins, gründen ontologisch in möglichen *Zeitigungen* der *Zeitlichkeit*“ (*SuZ*, 304).

Was aber nicht explizit gesagt wird und aus diesem Satz nicht abzuleiten ist, kann so formuliert werden: wie kann eine mehrfach sich

zeitigende Zeitlichkeit nur zwei Seinsmodi der Existenz ermöglichen, wie sind nur zwei Seinsmodi der Existenz möglich, während die Zeitlichkeit selbst als die ermöglichende sich in mannigfacher Weise zeitigt? Heidegger spricht zwar über eine „Mannigfaltigkeit der Seinsmodi des Daseins“, unter denen die Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit die „Grundmöglichkeiten“ darstellen würden. Wir können demnach mit Recht fragen, wo in der Analyse Heideggers die anderen Seinsmodi der Existenz zu finden sind. Dass die Analyse in dieser Hinsicht nicht weiter nuanciert ist, ergibt sich aus dem Unterschied, den Heidegger im § 31 zwischen einem „echten“ und „unechten“ Verstehen macht: „Das eigentliche ebenso wie das uneigentliche Verstehen können wiederum echt oder unecht sein“ (SuZ, 146). Dieser Unterschied auf der Ebene der Grundmöglichkeiten des Verstehens wird von Heidegger in der „zeitlichen“ Analyse des zweiten Abschnitts nicht übernommen.

Die Zeitlichkeit, die im § 65 als „der ontologische Sinn der Sorge“ interpretiert wird, ermöglicht durch ihre mannigfaltige Zeitigungsweise die Grundmodi der eigentlichen und uneigentlichen Existenz. Mehr als der ontologische Sinn der Sorge fungiert die Zeitlichkeit als das, was das Ganzseinkönnen der vorlaufenden Entschlossenheit ermöglicht:

„Nur sofern das Dasein als Zeitlichkeit bestimmt ist, ermöglicht es ihm selbst das gekennzeichnete eigentliche Ganzseinkönnen der vorlaufenden Entschlossenheit. *Zeitlichkeit enthüllt sich als der Sinn der eigentlichen Sorge*“ (SuZ, 326).

Zur Herausarbeitung des Eigentlichkeitsbegriffs in seiner Beziehung zu dem Zeitlichkeitsbegriff, um dann letztlich die Eigentlichkeit als „eigentliche Zeitlichkeit“ aufweisen zu können, ist es nötig, im Vorhinein die Modi der Zeitigung verständlich zu machen.

Eine der Thesen, die die Heideggersche Analyse der ursprünglichen Zeitlichkeit führt, lautet: „Die Zeitlichkeit ist wesentlich ekstatisch“ (SuZ, 331). Die Phänomene der Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart werden terminologisch – dem „Wesen“ des Daseins als Existenz entsprechend – *Ekstasen* genannt. Zeitlichkeit wird so „*das ursprüngliche »Außer-sich« an und für sich selbst*“ (SuZ, 329). Jede Ekstase der Zeitlichkeit kann, gemäß den beiden Grundmodi der Existenz, eigentlich oder uneigentlich sein. In der Analyse wird die eigentliche Zukunft als *Vorlaufen*, die uneigentliche als *Gewärtigen* charakterisiert. So wird die Ekstase der Gegenwart im Modus der Eigentlichkeit als *Augenblick* und im Modus

der Uneigentlichkeit als *Gegenwärtigen* sichtbar. Die Gewesenheit kann uneigentlich *Vergessenheit* sein, während die eigentliche Gewesenheit *Wiederholung* genannt wird. Diese im zweiten Abschnitt auftretende Charakteristik der Ekstasen im Bezug auf ihre mögliche Eigentlichkeit oder Uneigentlichkeit kann noch nicht den Sinn dieses Begriffes deutlich machen. Die einzige Ekstase, die für die eigentliche Zeitlichkeit maßgebend ist, ist die Zukunft als das „*primäre Phänomen der ursprünglichen und eigentlichen Zeitlichkeit*“ (SuZ, 329). Die Zeitigungsweise der Zeitlichkeit in der Ekstase der Zukunft entscheidet also primär den Modus, in dem die Zeitlichkeit als einheitliches Phänomen steht. Der ekstatische Charakter der Zeitlichkeit offenbart sich vor allem in der Ekstase der Zukunft, die Vorrang hat: das einheitliche Phänomen der Zeitlichkeit wird durch die Zukunft selbst sichtbar und wird als die „*gewesend-gegenwärtigende Zukunft*“ (SuZ, 326) herausgestellt. So vollzieht sich die Zeitigung der Zeitlichkeit im Modus der Eigentlichkeit *primär* aus der Zukunft, sodass diese Zukunft als eigentliche den Charakter der *Zukünftigkeit* bekommt.

Was aber die Uneigentlichkeit des Daseins in Bezug auf seine Zeitlichkeit betrifft, zeigt sich, dass der Ursprung der uneigentlichen Zeitigung der Zeitlichkeit wiederum die Zukunft ist. „Die Zeitlichkeit zeitigt sich nicht ständig aus der Zukunft“ (SuZ, 336), sie ist abwandelbar, sodass das Dasein unständig vorlaufend ist. Die Möglichkeit des Vorlaufens des Daseins als verstehendes Sichentwerfen auf die eigenste Möglichkeit seiner selbst ist demnach bedingt durch die primäre Zeitigungsweise aus der eigentlichen Zukunft. So ist zu sehen, dass das *eigentliche* Verstehen, das als Vorlaufen vollzogen wird, aus der eigentlichen Zukunft entspringt. Die Ekstase der Zukunft und die Zeitigung der Zeitlichkeit aus ihr sind also der *Ursprung der Eigentlichkeit*.

Der uneigentliche Zeitigungsmodus der Zeitlichkeit ist in Heideggers Analyse an die Ekstase der Gegenwart gebunden. Als Terminus benennt das *Gegenwärtigen* die „uneigentliche Gegenwart“ und ist zugleich derjenige Zeitigungsmodus, der die uneigentliche Zeitlichkeit ermöglicht. Das *Gegenwärtigen* als Ursprung der uneigentlichen Zeitlichkeit ist in der „zeitlichen“ Analyse der entsprechende Terminus für das „Verfallen“ des Daseins an der besorgten Welt, d. h. für dasjenige „Aufgehen in der Welt“, das im ersten Abschnitt analysiert wurde. Wir können jetzt sehen, warum die zeitliche Analyse aus dem zweiten Abschnitt eine „wiederholende“ und „ursprünglichere“ ist, indem wir den Fundierungszusammenhang zwischen den Zeitigungsweisen der

Zeitlichkeit und den im ersten Abschnitt herausgestellten Existenzialen fassen. Wenn die Bestimmtheit des Daseins als Möglichkeit, als *Grund seiner Eigentlichkeit*, aufgewiesen werden konnte, dann zeigt sich nun diese Bestimmtheit in ihrem Ursprung in der eigentlichen Zeitlichkeit als *Zukünftigkeits des Vorlaufens*. Der im § 31 erfasste Entwurfcharakter des Verstehens enthüllt sich seinerseits als in der *Zukünftigkeits des Vorlaufens* fundiert. Die Uneigentlichkeit des Daseins in seiner Alltäglichkeit, d. h. in seinem Zunächst und Zumeist, entspringt aus der Uneigentlichkeit des Daseins in seinem Gegenwärtigen, das als Ekstase einen Vorrang bekommen kann. Unter diesen Umständen entwirft das uneigentliche Verstehen das Seinkönnen aus dem Besorgbaren her, es zeitigt sich aus einem Gegenwärtigen. Dieser Vorrang der Gegenwart besteht darin, dass sie nicht in der Zukunft und Gewesenheit *gehalten* wird, d.h. sie wird ein isoliertes Phänomen der Zeit, das nicht mehr zu der eigentlichen Zeitlichkeit gehört. Die Ekstase der Gegenwart kann aber ihrerseits auch Ursprung der Eigentlichkeit sein, indem sie sich in der Weise des *Augenblicks* zeitigt. Der Augenblick ist das ursprüngliche Phänomen der Gegenwart, und er meint „die entschlossene, aber in der Entschlossenheit *gehaltene* Entrückung des Daseins an das, was in der Situation an besorgbaren Möglichkeiten, Umständen begegnet.“ (SuZ, 338). *Gehten* in Gewesenheit und in der Zukunft ist die Ekstase der Gegenwart wenn sie sich nicht als ein Gegenwärtiges zeitigt. Dann bekommt der Entschluss (das oben genannte Sichentscheiden des Daseins) den Charakter der *Augenblicklichkeit*.

Die Ekstase der Gewesenheit in ihrem eigentlichen Zeitigungsmodus ist terminologisch in der Analyse *Wiederholung* genannt und seine formale Struktur ist charakterisiert als ein „Zurückkommen auf das eigenste, in seine Vereinzelung geworfene Selbst“ (SuZ, 339). Hinsichtlich der ganzheitlichen Struktur der Sorge ist die Gewesenheit der Grund einer wesentlichen Struktur: der Befindlichkeit. „Befindlichkeit gründet primär in der Gewesenheit“ (SuZ, 340). Die in seiner Funktion als „verstehende Befindlichkeit“ aufgewiesene Grundbefindlichkeit der Angst zeitigt sich ihre Zukunft und Gegenwart aus einem ursprünglichen Gewesensein im Sinne des Zurückbringens auf.... So hat die Ekstase der Gewesenheit in ihrem eigentlichen Zeitigungsmodus den Charakter der *Wiederholbarkeit*. Die Angst als Befindlichkeit entspringt aber aus „der *Zukunft* der Entschlossenheit“.

Die Kennzeichnung des „Außer-sich“ der Zeitdimensionen als eigentlich oder uneigentlich vollzieht sich in Rücksicht auf den jeweiligen

Zeitigungsmodus der Zeitlichkeit. Das einheitliche Phänomen, das in seiner Ursprünglichkeit als „eigentliche Zeitlichkeit“ gefasst wird, bestimmt im existierenden Dasein seine mögliche jeweilige Seinsart. Die Strukturen der Existenz, die Existenzialien, so wie sie in der vorbereitenden Analyse des Daseins herausgearbeitet wurden, entspringen, hinsichtlich ihrer möglichen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, aus der Zeitlichkeit, die in *Sein und Zeit* als das Sein des Daseins aufgewiesen wird. „Die Erschlossenheit des Da und die existenziellen Grundmöglichkeiten des Daseins, Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, sind in der Zeitlichkeit fundiert“ (*SuZ*, 350).

Die vorliegende Arbeit versteht sich als Versuch, diesen Fundierungszusammenhang zwischen den Grundmöglichkeiten des Daseins und der Zeitlichkeit ans Licht zu bringen. Der Sinn des Ausdrucks „eigentlich“ oder „uneigentlich“ ist nur im Sein des menschlichen Daseins ablesbar, indem man der von Heidegger im zweiten Abschnitt durchgeführten „zeitlichen“ Interpretation der Daseinsstrukturen aus der Perspektive der Eigentlichkeitsproblematik nachgeht. So zeigt sich letztlich die Eigentlichkeit des Daseins als ein Zeitigungsmodus der ursprünglichen Zeitlichkeit.

Literatur

HEIDEGGER, Martin,

SuZ *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, Sechzehnte Auflage, 1986.

GA 24 *Grundprobleme der Phänomenologie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, dritte Auflage, 1997.

GA 21 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, Dritte Auflage, 1994.

SEKUNDÄRLITERATUR

- ARIFUKU, Kogaku: *Heidegger und Kant: Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit des menschlichen Selbst*. In: Dietrich Papenfuss; Otto Pöggeler (Hrsg.): *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*: Symposion der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg. Bd. 1: Philosophie und Politik. Frankfurt : Klostermann, 1991, S. 151-166.
- COUTURIER, Fernand, *Monde et être chez Heidegger*, Les Presses de l'Université de Montréal, 1971.
- FIGAL, Günter, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Athenäum Verlag, Frankfurt am Main, 1988.
- FRANZEN, Winfried, *Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte*, Verlag Anton Hain, 1975.
- GARDINER, Frederick S., *Die Abstraktheit des Todes*, Peter Lang Verlag, 1984.
- SCHÖNLEBEN, Erich, *Wahrheit und Existenz*, Königshausen & Neumann, 1987.