



| | |
|--------------|--|
| Title | Was heißt „Indifferenz “? Zur „Durchsichtigkeit “ in Martin Heideggers Sein und Zeit |
| Author(s) | Suto, Norihide |
| Citation | Philosophia OSAKA. 2017, 12, p. 71-94 |
| Version Type | VoR |
| URL | https://doi.org/10.18910/59491 |
| rights | ©2017 by Norihide SUTO. All rights reserved. |
| Note | |

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

Norihide SUTO (Osaka University)

Was heißt „Indifferenz“?

Zur „Durchsichtigkeit“ in Martin Heideggers *Sein und Zeit*

Diese Abhandlung möchte versuchen, die Struktur von Heideggers *Sein und Zeit* so konsistent und widerspruchsfrei wie möglich begreifbar oder – um mit Heidegger zu sprechen – „durchsichtig“ zu machen. Das besagt, daß diese Struktur etwas Inkonsistentes hat und nicht restlos überzeugt. Ein Beispiel: Das fünfte Kapitel des ersten Abschnitts ist unterteilt in die zwei Abteilungen A und B. Während in „A“ Befindlichkeit, Verstehen und Rede als Strukturmomente des In-Seins analysiert werden, wird in „B“ vor allem das alltägliche In-Sein als Verfallen thematisiert. In § 68 des vierten Kapitels des zweiten Abschnitts „Die Zeitlichkeit der Erschlossenheit“ hingegen werden Verstehen, Befindlichkeit, Verfallen und Rede in veränderter Reihenfolge abgehandelt. Weshalb wird hier diese Umstellung und geradlinige Aneinanderreihung der Strukturmomente des In-Seins vorgenommen? Letztlich sind diese und ähnliche Fragen wohl auf das Problem zurückzuführen, wie man die Beziehungen zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit des Daseins begreift. Daher ist dieses Problem auch ein zentrales Thema dieser Abhandlung.

Bekanntlich befaßt sich der erste Abschnitt von *Sein und Zeit* vor allem mit der Uneigentlichkeit, während im zweiten Abschnitt die Eigentlichkeit konzentrisch thematisiert wird. Wenden wir uns zunächst dem ersten Abschnitt zu: Hier wird nicht klar, ob „die durchschnittliche Alltäglichkeit“, die dort von Anfang an erscheint, mit der Uneigentlichkeit gleichzusetzen ist oder nicht. Das vierte Kapitel, in dem das „Man“ behandelt wird, und das fünfte Kapitel B, welches das Verfallen analysiert, haben offenkundig beide die Uneigentlichkeit zum Thema. Wie verhält es sich aber mit dem dritten Kapitel, das die Weltlichkeit, und mit dem fünften Kapitel A, das die Strukturmomente des In-Seins thematisiert? Könnte man einfach behaupten, daß auch diese Kapitel die Uneigentlichkeit behandeln? Wenn man davon ausgeht, daß Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit einander ausschließen und unvereinbar sind, dann hätte die Analyse der Weltlichkeit im dritten Kapitel keine Gültigkeit mehr für die Eigentlichkeit. Dann wäre das eigentliche Dasein in einer Weltlichkeit ohne Zeugzusammenhänge. Ist das überhaupt vorstellbar? Das hieße doch, daß man, wenn „man“ eigentlich existierte, kein Zeug - z. B. keinen Kugelschreiber – gebrauchen könnte

Sind durchschnittliche Alltäglichkeit und Uneigentlichkeit also womöglich sachlich oder phänomenal verschieden? Dann würde sich der Analysebezirk des dritten Kapitels und des fünften Kapitels A von dem des vierten Kapitels und des fünften Kapitels B unterscheiden.

Aber würde dies dem Ziel einer „vorbereitenden Fundamentalanalyse des Daseins“ im ersten Abschnitt entsprechen? Dazu müßte zumindest die Relation zwischen diesen Analysebezirken deutlich werden – z. B. dergestalt, daß der erste Bezirk den zweiten umschlösse. Davon steht bei Heidegger aber nichts. Vielmehr schreibt er am Anfang des zweiten Abschnitts: „In der Vorhabe [im ersten Abschnitt] stand immer nur das *uneigentliche* Sein des Daseins“. (Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, zwölfte Auflage, 1972, S. 233. Im Folgenden wird nach dieser Auflage zitiert und jeweils nur die Seitenzahl angegeben.) Er legt somit nahe, daß durchschnittliche Alltäglichkeit und Uneigentlichkeit identische Phänomene sind.

Im Kontext dieser Problemlage erhält das Wort „Indifferenz“ eine Schlüsselfunktion. Eine angemessene Auslegung dieses Wortes könnte also dazu verhelfen, die Beziehungen zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit sowie die Diskussionsstrukturen im ersten Abschnitt und schließlich auch das Verhältnis zwischen erstem und zweitem Abschnitt insgesamt besser zu verstehen. Ich möchte meine Überlegungen nun zunächst damit beginnen, die Rolle der „Angst“ in *Sein und Zeit* zu bestimmen.

1. „Angst“ als Stimmung der Phänomenologie

„Die Angst benimmt so dem Dasein die Möglichkeit, verfallend sich aus der „Welt“ und der öffentlichen Angelegenheit zu verstehen. Sie wirft das Dasein auf das zurück, worum es sich ängstet, sein eigentliches In-der-Welt-sein-können. Die Angst vereinzelt das Dasein auf sein eigenstes In-der-Welt-sein, das als verstehendes wesenhaft auf Möglichkeiten sich entwirft.“ (187)

„Allein in der Angst liegt die Möglichkeit eines ausgezeichneten Erschließens, weil sie vereinzelt. Diese Vereinzelung holt das Dasein aus seinem Verfallen zurück und macht ihm Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit als Möglichkeiten seines Seins offenbar. Diese Grundmöglichkeiten des Daseins, das je meines ist, zeigen sich in der Angst wie an ihnen selbst, unverstellt durch innerweltlich Seiendes, daran sich das Dasein zunächst und zumeist klammert.“ (190f.)

Eine Stimmung der Angst bringt das Dasein aus dem Zustand des Verfallens zurück in sein „eigentliches In-der-Welt-sein-können“ und offenbart ihm die „Grundmöglichkeiten“ der Eigentlichkeit und der Uneigentlichkeit. Doch im Zustand der Angst verwirklicht das Dasein seine Eigentlichkeit nicht von selbst. Die Angst macht sowohl Eigentlichkeit wie Uneigentlichkeit offenbar, mehr aber nicht. Dieses „Offenbarwerden“ bedeutet kein begriffliches Erkennen, ermöglicht aber dem Dasein irgendwie die Aussicht auf die beiden

Modi „Eigentlichkeit“ und „Uneigentlichkeit“. Dem Zitat zufolge ist es die „Vereinzelung“, in der das Ausschithaben gründet. Es besteht also ein deutlicher Zusammenhang zwischen Vereinzelung und „Jemeinigkeit“. Zur Jemeinigkeit schreibt Heidegger bereits am Anfang von *Sein und Zeit*: „Die beiden Seinsmodi der *Eigentlichkeit* und *Uneigentlichkeit* (...) gründen darin, daß Dasein überhaupt durch Jemeinigkeit bestimmt ist.“ (42f.) Daher bedeutet die Vereinzelung durch die Angst selbstwahrnehmendes Zurückholen der Jemeinigkeit als solcher, die Selbstwahrnehmung nämlich, daß „ich“ bei „mir“ oder für „mich“ „ich“ bin und daß „ich“ bei „mir“ oder für „mich“ selbst das Problem bin, das heißt, das Problem, ob „ich“ eigentlich oder uneigentlich bin. „Ich“ bin Problem, bin als Problem. Die Jemeinigkeit ist nichts anderes als die (latente) Selbstwahrnehmung des „ich“ als Problem, will sagen, es ist der Gedanke, daß, wenn es der Existenz in ihrem Sein um das Sein geht, dieses Sein, um das es geht, das „Ich-sein“ ist. (Darum werden zuerst „Existenz“ und „Jemeinigkeit“ als eine zwiefache unmittelbare Charakteristik des Daseins vorgelegt. Vgl. *ibid.*) Jemeinigkeit heißt also, daß ich bei „mir“ selbst das „Ich-sein“ als Problem wahrnehme. Deswegen gründen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit in der Jemeinigkeit.

„Ich“ bin Problem und muß Problem sein, weil „ich“ immer schon eigentlich oder uneigentlich sein muß und zwar bei „mir“ selbst oder für „mich“ selbst. Diese Alternative ist der Inhalt des Problems namens „ich“. Die Jemeinigkeit hebt nicht auf eine inhaltlose Form der Identität („ich“ = „ich“) ab, sondern verweist „mich“ zurück auf „mich“ selbst als Problem, darauf, daß ich „mich“ selbst als Problem wahrnehme. Das Problem liegt in „mir“ und darin, ob „ich“ eigentlich oder uneigentlich bin; es liegt nicht in einem anderen innerweltlichen Seienden. Dies ist der Sinn dessen, daß die Vereinzelung durch die Angst „das Dasein auf (...) sein eigentliches In-der-Welt-sein-können“ zurückwirft.

Dabei ist das Dasein, das auf sein eigentliches In-der-Welt-sein-können zurückgeworfen wird, kein eigentliches, sondern in sich ein verfallendes. Insofern bleibt die Eigentlichkeit nur eine Möglichkeit, denn das Sein des Daseins ist Verfallenheit, Uneigentlichkeit. Durch die Angst zerfällt jedoch das Verfallen, das Zuhause-sein in der Welt, und dann kommt das „Un-zuhause“ hervor, und zwar ist dabei das „beruhigt-vertraute In-der-Welt-sein“ „ein Modus der Unheimlichkeit des Daseins, nicht umgekehrt. *Das Un-zuhause muß existenzial-ontologisch als das ursprünglichere Phänomen begriffen werden.*“ (189) Die Angst offenbart ja das Verfallen als Verfallen und deckt auf, daß das Zuhause-sein des Verfallens weder der einzig mögliche Seinsmodus des Daseins ist, noch ein ursprünglicher, daß es vielmehr als Uneigentlichkeit nur etwas aus der Eigentlichkeit Abgeleitetes ist, und umgekehrt: „Die Angst offenbart im Dasein das *Sein zum* eigensten Sein-können, das heißt das *Freisein für* die Freiheit des Sich-selbst-wählens und –ergreifens. Die Angst bringt das Dasein vor sein *Freisein für* ... (propensio in ...) die Eigentlichkeit seines Seins als Möglichkeit, die es immer schon ist.“ (188)

Das Dasein tritt in der Angst aus dem Verfallen als Uneigentlichkeit, in dem es seinen Sitz hat, heraus. Zwar geschieht dieses Heraustreten auf Befehl auf die zu verwirklichende Eigentlichkeit hin, dennoch bleibt das Dasein zugleich auf die Eigentlichkeit als bloße Möglichkeit, als ein Noch-nicht-verwirklicht verwiesen. Diese Möglichkeit wird ihm aber als ganz und gar echte zuteil. Wichtig ist dabei, daß sich das Dasein in seinem Sein sowohl auf die Eigentlichkeit wie auf die Uneigentlichkeit erstreckt, allerdings nicht in gleichem Maße. Deshalb bemächtigt sich das Dasein sowohl der Aussicht auf die Uneigentlichkeit, in der es sitzt, wie der Eigentlichkeit als möglichem Modus. Durch die Erfahrung der „Grundbefindlichkeit“ der Angst kann das Verständnis für Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit aufbrechen, und so auch für deren Gemeinsamkeiten und Unterschiede. Und nur aufgrund dieses Verständnisses ist die phänomenologische „Beschreibung“ in *Sein und Zeit* möglich. Und umgekehrt: ohne dieses Verständnis und die dadurch aufgebrochene begriffliche Erkenntnis wäre *Sein und Zeit* als „Entwurf“ nicht möglich gewesen.

Weiter ist zu beachten, daß, wenn die gemeinsamen „Strukturen“ zwischen den Modi der Eigentlichkeit und der Uneigentlichkeit erwähnt werden, sie mit den Adjektiven „formal“ oder „indifferent“ versehen werden. „Formal“ wird gebraucht, wenn auf die „Form“ im Gegensatz zum „Inhalt“ verwiesen werden soll; die Modi selbst werden als „Inhalt“ begriffen. Das Adjektiv „indifferent“ bezeichnet vor allem die Gleichgültigkeit gegenüber der Unterschiedlichkeit der beiden Modi. „Formal“ und „indifferent“ können aber auch zusammen in der Formulierung „formal indifferent“ auftauchen (331). Ich möchte zuerst über „indifferent“ und „Indifferenz“ sprechen und erst später über „formal“.

2. „Indifferenz“ als pure „Vorsicht“

„Indifferenz“ kann sowohl (psychologische) Gleichgültigkeit wie auch (sachliche) Unterschiedslosigkeit bedeuten. In unserem Kontext ist die Unterschiedslosigkeit zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit gemeint. Als Unterschiedslosigkeit in diesem Sinn kann die „Indifferenz“ neben der Eigentlichkeit und der Uneigentlichkeit als dritter Seinsmodus des Daseins gelten. Aber womöglich wird sie nicht als dritter Modus verstanden, sondern als die den Modi der Eigentlichkeit und der Uneigentlichkeit gemeinsame und beiden vorausgehende, zugrundeliegende „Struktur“ definiert. Von Herrmanns Interpretation der „Indifferenz“ als dritter Mittelmodus („modale Indifferenz“) oder als vorausgehende Struktur („gehaltliche Indifferenz“) gehört hierher. (Vgl. Friedrich-Wilhelm von Herrmann: *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu „Sein und Zeit“*, II (2005), III (2008), Frankfurt am Main). „Der hermeneutischen Situation“ entsprechend bestimmt er die

„Indifferenz“ im wesentlichen zu einer „Vorhabe“ der Auslegung als deren zuvor gesicherten Themenbereich. Aber wie gesagt, „in der Vorhabe [im ersten Abschnitt] stand immer nur das *uneigentliche* Sein des Daseins“. Folglich müßten Uneigentlichkeit und Indifferenz dasselbe sein und die gleiche Extension haben oder letztere unter erstere subsumiert werden. Doch weder die sachliche Gleichheit noch die extensionale Subsumierung würden mit jener Bestimmung der Indifferenz (ob nun „modal“ oder „gehaltlich“) übereinstimmen. Denn dieser Bestimmung zufolge müßte die Indifferenz als dritter Seinsmodus eine ganz andere Extension haben als Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit oder aber eine große, diese beiden Modi umfassende Extension. In diesem Punkt ist von Herrmanns Interpretation fragwürdig.

Auch wenn „Indifferenz“ als „Vorhabe“ bestimmt wird, muß sie nicht notwendig zum dritten neutralen Modus werden. Sie kann auch als anderer Seinsmodus mit in die Vorhabe hineingenommen werden, wenn sie z. B. nicht als neutral, sondern im Sinne von „gleichgültig“ oder „desinteressiert“ verstanden wird. Dann bedeutet „Indifferenz“ das psychologische Desinteresse an der Differenz zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, wobei das Subjekt der Indifferenz natürlich das des Seinsmodus der Eigentlichkeit oder der Uneigentlichkeit ist, das heißt des Daseins selbst, das von Martin Heidegger, als Phänomenologen, analysiert wird. Indifferenz als Desinteresse ist demnach ein Seinsmodus, der kein Interesse an der Differenz zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit hat. Und dieser Seinsmodus ist kein anderer bzw. dritter, sondern nichts anderes als der Modus der Uneigentlichkeit. Dieses Desinteresse an der Differenz der Seinsmodi und das Ignorieren dieser Differenz ist ein wichtiges Charakteristikum der Uneigentlichkeit. Die Uneigentlichkeit ist ein Seinsmodus des Daseins, dem das Problembewußtsein hinsichtlich des Modus, in dem „ich“ existiere, fehlt und der deshalb auch kein Interesse daran hat und daher ignoriert, daß „ich“ derzeit als Uneigentlichkeit existiere. (Vgl. Takashi Nakahara: *Heideggers Grundeinsicht [Haidega no konpondosatsu]*, Kyoto, 2008, S. 633f.) In § 26 des vierten Kapitels des ersten Abschnitts, in dem das Mitsein des Daseins analysiert wird, tauchen häufig die Worte „Indifferenz“ und „indifferent“ auf. Sie sollen dort im Sinne von „desinteressiert“ verstanden werden, allerdings nicht im Sinne eines Desinteresses an den Seinsmodi, sondern einfach nur im Sinne einer „Defizienz“ der „Fürsorge“ für das andere Mitsein (121, wo steht: „Und gerade die zuletzt genannten Modi der Defizienz und Indifferenz charakterisieren das alltägliche und durchschnittliche Miteinandersein“, wobei „Defizienz“ und „Indifferenz“ bedeutungsgleich nebeneinander stehen).

Angst wird demnach als eine Befindlichkeit begriffen, in der vom Seinsmodus der Uneigentlichkeit (als Desinteresse an der modalen Differenz zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit) zum Erwachen der Selbstwahrnehmung angesichts dieser Differenz übergegangen wird. Diese Selbstwahrnehmung angesichts der Differenz trägt dazu bei, die

Umkehrung der derzeitigen Uneigentlichkeit in den Modus der Eigentlichkeit vorzubereiten. Wenn Heidegger die Worte „Indifferenz“ und „indifferent“ gebraucht, um auf einen Seinsmodus des Daseins zu verweisen, dann ist damit meistens „Desinteresse“ gemeint, das sinngemäß tatsächlich gleich „Uneigentlichkeit“ ist. Indifferenz im Sinne von Desinteresse konstruiert (als Uneigentlichkeit) – wenn das Wortspiel erlaubt ist – also einen „differenten“ Modus zu dem anderen Modus (der Eigentlichkeit).

Trotzdem sind womöglich nicht alle Stellen in *Sein und Zeit*, in denen die Worte „Indifferenz“ und „indifferent“ vorkommen, im Sinne dieser Auslegung zu verstehen. Vergleichen wir z. B. das dritte und das vierte Kapitel des ersten Abschnitts: Die Analyse der Weltlichkeit als „Bedeutsamkeit“ der Zeugzusammenhänge im dritten Kapitel erscheint dann geradezu als modal neutral angesichts der Betonung der Uneigentlichkeit im vierten Kapitel und von Eigentlichkeit wie Uneigentlichkeit gleich weit entfernt zu sein. Das dritte Kapitel, so scheint es, beschäftigt sich mit der von Herrmannschen Analyse des dritten „indifferenten“ Modalbereichs. Heidegger selbst behauptet aber keineswegs, daß das dritte Kapitel eine andere Vorhabe als das vierte habe. Die Vorhabe des gesamten ersten Abschnitts – letztlich seit § 2 der Einleitung – ist im dritten, im vierten und im fünften Kapitel grundsätzlich „die durchschnittliche Alltäglichkeit“, die, modal gesprochen, durchgehend als „Uneigentlichkeit“ bezeichnet wird. Wie entsteht dann aber der Unterschied zwischen dem dritten Kapitel (und dem fünften Kapitel A) und dem vierten Kapitel (und dem fünften Kapitel B) bzw. der Eindruck, das dritte und das vierte Kapitel hätten jeweils verschiedene Gegenstandsbereiche?

Dieser Eindruck geht nicht auf die unterschiedliche Vorhabe, sondern auf die unterschiedliche „Vorsicht“ zurück, auf den der Auslegung vorausliegenden möglichen Gesichtspunkt, wobei es verschiedene Vorsichten derselben Vorhabe geben kann. Das „sich zeigende“ Phänomen ist die durchschnittliche Alltäglichkeit; diese Vorhabe ist in allen oben genannten Kapiteln dieselbe. Die Vorsicht im dritten Kapitel gilt der „Welt“, während Zielpunkt des vierten Kapitels das „Selbst“ und das Mitsein ist, wenngleich beide Kapitel dasselbe In-der-Welt-sein (alias: die durchschnittliche Alltäglichkeit) als Vorhabe haben. Das „Man“ als Selbst, das im vierten Kapitel analytisch herausgearbeitet wird, stellt sich als das uneigentliche Sein des Daseins heraus. Dagegen findet im dritten Kapitel die Analyse der selbstlosen „Welt“ mit ihren Zeugzusammenhängen statt, die nun als neutral und „indifferent“ angesehen werden soll.

Diese scheinbare „Indifferenz“ ist aber nicht Indifferenz als Vorhabe, sondern lediglich Folge der schlechthinigen „Uninteressiertheit“ oder des „Absehens“ als Vorsicht. Bei dieser „Uninteressiertheit“ handelt es sich freilich nicht um die des Daseins (an der modalen Differenz), das Objekt der Analytik der fundamentalen Ontologie ist, sondern um ein Abstrahieren von der modalen Differenz durch das Subjekt dieser Analytik, nämlich durch

Martin Heidegger, der als Phänomenologe der Vollstrecker der fundamentalen Ontologie ist. Während das Desinteresse des Daseins, des Objekts der Analytik, ihren Grund in der Ignoranz an der modalen Differenz hat, ist die Uninteressiertheit des Phänomenologen, des Subjekts der Analytik, ein absichtliches Absehen von der modalen Differenz, weil er sich auf das Sein der Differenz versteht. Da vermutlich allen phänomenologischen Beschreibungen in *Sein und Zeit* die Erfahrung der Angst als Grundstimmung zugrunde liegt, muß der Phänomenologe, das Subjekt der Analytik, der – von Anfang an die modale Differenz im Blick habend – diese Beschreibungen durchführt, die Angst als Grundstimmung erfahren haben. Gerade deswegen kann er, als Vollstrecker der fundamentalen Ontologie, bei der Analyse des Daseins von der modalen Differenz absehen und umgekehrt – diese Differenz voraussetzend – das Dasein auch modal analysieren. Ob Absehen oder Voraussetzen, ob an der Differenz interessiert sein oder nicht – diese Ausrichtungen der Vorsicht hängen nun vom Thema der jeweiligen Analyse ab. Zwischen dem dritten und dem vierten Kapitel z. B. wechseln die Vorsichten einander ab. So hat im dritten Kapitel die Vorsicht kein Interesse an der modalen Differenz und sieht von ihr ab, wodurch die „indifferenten“ „Strukturen“ beider Modi, der Eigentlichkeit wie der Uneigentlichkeit, in der Analyse deutlich werden. Im vierten Kapitel, das auf die modale Differenz ausgerichtet ist und sie sichert, wird hingegen die Seinsart des „Man“ als Uneigentlichkeit (in latentem Gegensatz zur Eigentlichkeit) herausgestellt.

Dabei ist wichtig, daß im dritten wie im vierten Kapitel die durchschnittliche Alltäglichkeit die Vorhabe der Auslegung bleibt, nur daß diese Vorhabe (im vierten Kapitel) vom Standpunkt der modalen Differenz aus als Uneigentlichkeit identifiziert wird. Dieser Standpunkt der modalen Differenz ist aber, wie dieser Name nahelegt, eine der Vorsichten, aber niemals die einzige! Folglich ist die Uneigentlichkeit als solche erst aufgrund dieser „differenten“ Vorsicht ersichtlich und insofern selbst ein Name der Vorsicht. Mehr noch: Wie die Eigentlichkeit ist sie mehr Vorsicht als Vorhabe. Heidegger sagt am Anfang des zweiten Abschnitts: „Diese [alle nachkommenden Schritte der Analyse] bedürfen aber zugleich einer Führung durch die mögliche Vor-sicht auf die Seinsart des betr. Seienden“ (232), wobei die Seinsart auf den Modus der Eigentlichkeit und der Uneigentlichkeit hindeutet. Die durchschnittliche Alltäglichkeit als Vorhabe ist phänomenal daher nichts anderes als die Uneigentlichkeit als Vorsicht. Der Name „Uneigentlichkeit“ stellt ja bereits die Notwendigkeit des Modus der nicht-Uneigentlichkeit, d.h. der Eigentlichkeit, in Aussicht. In der oben zitierten Stelle ist das Sein der Eigentlichkeit aber noch nicht gesichert. Deswegen spricht Heidegger hier auch von „*möglicher* Vor-sicht“, ein Hinweis auf die Unwirklichkeit der Eigentlichkeit. Wie gesagt, ist es die Angst, die – trotz seiner Ungewißheit – das Sein der Eigentlichkeit voraussieht und in die Diskussion mit einbezieht. Durch die Angst wird offenbar, daß die durchschnittliche Alltäglichkeit als Uneigentlichkeit nicht die einzige mögliche Vorsicht ist, obwohl sie als

Vorhabe „zunächst“ und „zumeist“ die einzige ist. Daraus folgt, daß nicht-Uneigentlichkeit als anderer Modus zumindest „vor-sichtlich“ (d.h. auch voraussichtlich) möglich ist. Erst die Angst reißt die Vorsicht aus der Vorhabe heraus und befreit sie. Dann muß die Vorsicht nicht mehr der Vorhabe entsprechen und wird unabhängig und selbständig, wird sozusagen pure Vorsicht. Nun können viele Vorsichten auf eine Vorhabe gerichtet werden, und umgekehrt kann eine Vorsicht verschiedene Vorhaben abdecken, wodurch der Begriff einer reinen Möglichkeit als Un-Wirklichkeit möglich würde.

Kommen wir wieder zurück zu der durchschnittlichen Alltäglichkeit als Vorhabe. Die Vorhabe setzt sich als durchschnittliche Alltäglichkeit durch. Insofern bildet der mögliche und latente Kontrast zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit den Hintergrund der Analyse nicht nur des vierten Kapitels, sondern auch des dritten Kapitels. Trotzdem sollten die Ergebnisse der dort von der „indifferenten“ Vorsicht her vollzogenen Analyse der Weltlichkeit auch für die Eigentlichkeit gelten. Dennoch kommen sie durch die durchschnittliche Alltäglichkeit als Vorhabe zustande; sie müssen in gewissem Maße uneigentlich gefärbt sein.

Der erste Abschnitt hat also sowohl im dritten wie im vierten und im fünften Kapitel die durchschnittliche Alltäglichkeit als Vorhabe. Daran ändert sich nichts. Bei gleicher Vorhabe hängen die Analyseunterschiede in diesen Kapiteln davon ab, welcher Aspekt des In-der-Welt-seins als Vorhabe zu einem Thema ausgewählt wird und dann bestimmt, zu welcher Vorsicht gemäß diesem Thema gewechselt wird. Deshalb stellt das vorausgehende (z. B. dritte) Kapitel nicht die logische Bedingung oder Begründung des nachfolgenden (vierten) Kapitels dar. Trotzdem neigt man zu der Annahme, daß die Analyseergebnisse des vierten Kapitels nicht ohne die des dritten Kapitels hätten zustande kommen können und daß die des dritten Kapitels dagegen allein ohne die des vierten Kapitels bestehen könnten. Man möchte denken, daß das dritte Kapitel sachlich dem vierten vorausgehe und dessen Grundlage bilde. Insofern wäre der Inhalt des dritten Kapitels die der modalen Differenz vorausgehende „Indifferenz“ (es sei dahingestellt, ob diese Indifferenz noch als (dritter) Modus oder als zugrundeliegende „Struktur“ angesehen werden soll). Wieder scheint von Herrmanns Interpretation sich mit Macht aufzudrängen. Doch handelt es sich dabei um eine „Täuschung“, die auftritt, wenn man Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit – wie schwarz und weiß – für Gegensätze auf demselben Niveau hält. Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit befinden sich nicht auf demselben Niveau und insofern ist ihr Verhältnis zueinander unbalanciert und asymmetrisch.

3. Das asymmetrische Verhältnis von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit

Um das Ergebnis vorwegzunehmen: Das Verhältnis zwischen Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit ist dergestalt, daß, wenn einer Komponente der Uneigentlichkeit eine andere

hinzugefügt wird, Eigentlichkeit entsteht. Uneigentlichkeit entsteht aus einer einzigen Komponente; Eigentlichkeit hingegen entsteht aus zwei Komponenten. Trotzdem stehen Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit in einem gegenseitig sich ausschließenden, unvereinbaren Verhältnis. Fehlt die andere Komponente, dann besteht auch die vorausgehende Komponente als Modus der Uneigentlichkeit. Werden die zwei Komponenten aber zu einer zusammengefügt, entsteht der neue Seinsmodus der Eigentlichkeit. Diese Modi stehen jedoch in Gegensatz zueinander, sie widersprechen sich und können nicht zusammen bestehen, wiewohl sie eine gemeinsame Komponente als Basis haben und dieser gemeinsamen lediglich je eine andere Komponente hinzugesellt wird. (Dieses merkwürdige Verhältnis erinnert an das der Chromosomen bei den Tieren. Das männliche Chromosom besteht aus XY, das weibliche aus XX, wobei das Vorhandensein oder das Nichtvorhandensein des Y-Chromosoms die geschlechtliche Differenz bestimmt, die eine gegensätzliche sein und keine dritte, mittlere Geschlechtlichkeit erlauben soll. Die Anzahl der X-Chromosomen kann beliebig sein – eins oder mehr als zwei. Das Vorhandensein von einem oder mehreren Y-Chromosomen ist für die Männlichkeit verantwortlich, das Nichtvorhandensein des Y-Chromosoms für die Weiblichkeit. Ist aber nur ein Y-Chromosom und kein X-Chromosom vorhanden, entsteht weder ein Männchen noch ein Weibchen. Sind zwei oder über zwei X-Chromosomen vorhanden (und kein Y-Chromosom), kann ein weibliches Tier entstehen.)

Das Schema für diesen biologischen Sachverhalt läßt sich auf das Verhältnis von Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit, das Heidegger entwirft, übertragen. Das unten stehende Schema beschränkt sich zeitlich auf die Gegenwart, wobei die besondere Komponente (Y), welche die modale Differenz der Eigentlichkeit oder der Uneigentlichkeit bestimmt, als „Sorge um sich“ bzw. als „Besorgtheit um das Selbst“ (Michel Foucault) bezeichnet werden kann. Diese „Besorgtheit“, „Augenblick“ genannt, scheidet die Eigentlichkeit von der Uneigentlichkeit.

| Gegenwart | |
|---|---|
| eigentliche Gegenwart | uneigentliche Gegenwart |
| Gegenwärtigen (Komponente X) plus Augen-blick (auf die eigene Situation, die durch Entschlossenheit erschlossen wird) (Komponente Y) | Gegenwärtigen (Komponente X) und Mangel (Fehlen der Komponente Y) |

Die eigentliche und die uneigentliche Gegenwart bestehen jeweils aus zwei Teilen. Die zwei Teile der eigentlichen Gegenwart werden von zwei verschiedenen Komponenten (X, Y) ausgefüllt, die zwei Teile der uneigentlichen Gegenwart nur von einer einzigen Komponente

(X). Wir können daher die eigentliche Gegenwart als (XY) und die uneigentliche Gegenwart als (XX) bezeichnen. In der uneigentlichen Gegenwart wird die Stelle, die „eigentlich“ durch Y („Augenblick“) besetzt werden sollte, durch X („Gegenwärtigen“) besetzt. Wenn der „Augenblick“ durch „Gegenwärtigen“ ersetzt wird, d. h. wenn die Besorgtheit um das Selbst fehlt – was nichts anderes als „Indifferenz“ dem Selbst gegenüber ist (i.e. Aufgehen in der Öffentlichkeit) –, stoßen wir zum Kern der Uneigentlichkeit vor. Die Kombination (XX) aus „Weltlichkeit der Zeugzusammenhänge“ (dem ersten X) und dieser „Indifferenz“ (dem zweiten X) läßt das Selbst des Daseins als uneigentliches „Man“ auftreten. Dies wird erst durch das Zusammenspiel des dritten Kapitels (Analyse der Weltlichkeit) mit dem vierten Kapitel (Analyse des „Man“) des ersten Abschnitts ersichtlich, weil „das Man“ an die „Welt“ verloren ist und folglich das uneigentliche, vergessene Selbst notwendigerweise auch für die Analyseerfolge des dritten Kapitels verantwortlich ist. (Das soll keine Begründung für die Reihenfolge der Kapitel sein; beide Kapitel sind vielmehr zwei Seiten derselben Sache, d. h. der durchschnittlichen Alltäglichkeit als Uneigentlichkeit.)

Die Gegenstandsbezirke des dritten und des vierten Kapitels lassen sich also nicht separieren; sie überlappen sich und verschmelzen, und darin zeigen sie sich überhaupt erst. Sie setzen sich gegenseitig voraus. Das vierte Kapitel übernimmt zwar die Analyseerfolge des dritten Kapitels, doch antizipiert die vorausgehende und „indifferente“ Analyse des dritten Kapitels sozusagen die Erfolge des vierten Kapitels und ist im Voraus durch sie bestimmt. So gesehen kann die Weltlichkeit des dritten Kapitels gar nichts anderes sein als die Bewandnisganzheit der Zeugzusammenhänge (Bedeutsamkeit), die das Sein des „Man“ voraussetzt. (Infolgedessen neigt man dazu zu denken, „Gebrauch der Zeuge“ und „Eigentlichkeit“ widersprechen einander; das ist natürlich falsch. Die Vorhabe der Analyse im dritten Kapitel ist zwar die Uneigentlichkeit, das besagt aber nicht, daß jede Vorhabe – d. h. jeder Gebrauch der Zeuge – uneigentlich wäre; eigentliche Existenz kann es auch in (nicht-uneigentlichen) Zeugzusammenhängen geben.) Das folgende Zitat bestätigt dies:

„Trotzdem muß der Schein bleiben, das In-der-Welt-sein fungiere als starres Gerüst, innerhalb dessen die möglichen Verhaltungen des Daseins zu seiner Welt ablaufen, ohne das „Gerüst“ selbst seinsmäßig zu berühren. Dieses vermutliche „Gerüst“ aber macht selbst die Seinsart des Daseins mit. Ein *existenzialer Modus* des In-der-Welt-seins dokumentiert sich im Phänomen des Verfallens.“ (176)

Das „Gerüst“ des In-der-Welt-seins macht die Seinsart des Daseins – hier die der Uneigentlichkeit – mit. Da die Analyseerfolge im dritten und fünften Kapitel A Inhalt des „Gerüsts“ sind, bestimmen sie auch die Inhalte des vierten und des fünften Kapitels B im

Voraus. Nicht nur das: Der Modus der Uneigentlichkeit ist umgekehrt auch daran beteiligt, die Weltlichkeit sowie Verstehen, Befindlichkeit und Rede als Momente des „In-seins“ – das Gerüst – „seinsmäßig zu berühren“ und in ihrer Konkretheit zu bestimmen. Deswegen sind das Gerüst des In-der-Welt-seins – z. B. die Weltlichkeit – und der Modus der Uneigentlichkeit keine verschiedenen Phänomene; sie lassen sich sachlich nicht unterscheiden. Das zeigt sich an dem Wort „mitmachen“, das die Verschmolzenheit von Gerüst und Modus nahelegt. (Ich gebe deshalb „mitmachen“ den Vorzug vor „mit ausmachen“ im 2. Bd. der Gesamtausgabe (S.234). Dort steht: „Dieses vermutliche »Gerüst« aber macht selbst die Seinsart des Daseins mit aus“ – und das hieße, Gerüst und Seinsart (der Modus) wären getrennt. Wenn das Gerüst hingegen die Seinsart mitmacht, kann es gleichsam bis in ihr innerstes Mark vordringen und ihre Bewegung mitvollziehen – ein Hinweis auf die phänomenale Unzertrennlichkeit der beiden.)

Im ersten Abschnitt setzt sich die Vorhabe als durchschnittliche Alltäglichkeit durch, nur die Vorsicht ist, je nach Kapitel, verschieden; sie gilt entweder dem Besorgtsein oder Nichtbesorgtsein um das Selbst oder sieht absichtlich von diesem Unterschied ab – wobei beim Dasein, als Objekt der Analyse, das Fehlen des Besorgtseins um das Selbst der Schlüssel zur Uneigentlichkeit ist. In der uneigentlichen Gegenwart fehlt der Augenblick, und einzig das Gegenwärtigen besetzt alle Stellen (der Zeitlichkeit der Gegenwart) und läßt so Gegenwart als solche entstehen. Das Gegenwärtigen ist grundsätzlich das der „Dinge“, der innerweltlichen Seienden. Es ist die „Form“ der Gegenwart und gilt sowohl für die eigentliche wie für die uneigentliche Gegenwart. Ob als eigentliches oder uneigentliches, seine Funktion ist dieselbe. Es gehört unabdingbar zur Gegenwart des Daseins, da es eine notwendige Funktion des Daseins ist und Dasein immer schon in der Gegenwart existiert. Selbst die eigentliche Gegenwart kann nicht ohne Gegenwärtigen bestehen. Gegenwärtigen ist daher ein *sine qua non* der Eigentlichkeit, eine sie vorbereitende Stufe. Eigentlichkeit ist ausgestattet mit dem Augenblick, der das Gegenwärtigen leitet. Er „zeitigt sich“ „aus der eigentlichen Zukunft.“ (338) In der uneigentlichen Gegenwart fehlt der Augenblick, und da somit der Blick auf die eigene Situation verschlossen bleibt, gibt es dort nichts, was das Gegenwärtigen leitet. Es wird dann eigenmächtig und selbstherrlich, und einzig das Gegenwärtigen der Dinge, als uneigentliches, besetzt die Gegenwart und die „Sorge“ des Daseins. Das existente Selbst bzw. die Existenz des Selbst verfällt der „Situation“ der Selbstverlorenheit. Dies ist nichts anderes als die Selbstvollendung des (alleinigen) Gegenwärtigen bzw. der Selbstzweck von Gegenwart ohne Augenblick.

Nun können wir allmählich verstehen, weshalb Heidegger schreibt: „Im Unterschied vom Augenblick als eigentlicher Gegenwart nennen wir die uneigentliche das *Gegenwärtigen*. Formal verstanden ist jede Gegenwart gegenwärtigend, aber nicht jede »augenblicklich«.

Wenn wir den Ausdruck Gegenwärtigen ohne Zusatz gebrauchen, ist stets das uneigentliche, augenblickslos-unentschlossene gemeint. Das Gegenwärtigen wird erst aus der zeitlichen Interpretation des Verfallens an die besorgte »Welt« deutlich werden, das in ihm seinen existenzialen Sinn hat. Sofern aber das uneigentliche Verstehen das Seinkönnen aus dem Besorgbaren entwirft, heißt das, es zeitigt sich aus dem Gegenwärtigen.“ (338)

Weshalb gebraucht Heidegger hier das Wort „Gegenwärtigen“ allein, d. h. ohne Zusatz, im Sinn von „uneigentlicher Gegenwart“, wiewohl Gegenwärtigen notwendig auch die eigentliche Gegenwart begleitet? Wenn das vereinzelte Gegenwärtigen in der Gegenwart fungiert, ohne vom Augenblick geleitet und ihm unterstellt zu sein, wird es eigenmächtig und sozusagen selbstherrlich und maßt sich als Unbedingtes die Herrschaft an – genau dies ist mit uneigentlicher Gegenwart gemeint. Deshalb: „Wenn wir den Ausdruck Gegenwärtigen ohne Zusatz gebrauchen, ist immer das uneigentliche, augenblickslos-unentschlossene gemeint.“ Gegenwart kann also erst eigentlich werden, wenn der Augenblick hinzukommt; allein, wie sie an sich selbst ohne Augenblick ist, muß sie uneigentlich bleiben.

Leider können wir unsere These, daß Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit sich einerseits ausschließen, daß sie unvereinbar und Gegensätze sind, Uneigentlichkeit aber andererseits die vorbereitende Stufe der Eigentlichkeit *sine qua non* ist, hier nicht ausführlich entwickeln. Heideggers oben zitierte Auslegung der Gegenwart bekräftigt indes unsere These. Nicht ganz klar ist, ob dieses doppelte Verhältnis von Widerspruch und Vorbereitung in *Sein und Zeit* konsistent durchgehalten wird; das mag daran liegen, daß *Sein und Zeit* unvollendet geblieben ist. Jedenfalls ist Gegenwärtigen, als „Form“ der Gegenwart, die sowohl für die Eigentlichkeit wie für die Uneigentlichkeit gilt, weder ein dritter, „indifferenter“ Modus noch ein anderes Phänomen und auch keine neutrale, den Modi vorauslaufende, zugrundeliegende „Struktur“. Gegenwärtigen als „Form“ ist lediglich etwas aufgrund der Position der „indifferenten“ Vorsicht Abstrahiertes. Als Phänomen ist es entweder eigentlich oder uneigentlich, etwas Drittes dazwischen gibt es nicht. Die Trennung der Eigentlichkeit von der Uneigentlichkeit des Gegenwärtigen hängt davon ab, ob das Gegenwärtigen der Herrschaft des Augenblicks unterstellt und von ihm geleitet wird oder nicht.

Gegenwärtigen allein, ohne Zusatz, steht als Uneigentlichkeit in Widerspruch zur Eigentlichkeit, ist es aber „zusätzlich“ der Leitung des Augenblicks unterstellt, ist es eine notwendige, vorbereitende Bedingung der Eigentlichkeit, deren *sine qua non*. Dabei darf nicht übersehen werden, daß – wie Heideggers Auslegung der Gegenwart bestätigt – umgekehrt die Uneigentlichkeit die fehlende Gestaltung der Eigentlichkeit, nämlich verfallende Gestaltung der Eigentlichkeit ist. Dann stellt sich die Frage, weshalb und wie es zu dieser verfallenden Gestaltung kommt oder kommen muß, weshalb der sein sollende Zusatz »Augenblick« so

leicht verlorengeht und so die Verfallenheit als Uneigentlichkeit entsteht. In der Phänomenologie von *Sein und Zeit* wird das Phänomen der Uneigentlichkeit „zunächst“ und „zumeist“ als durchschnittliche Alltäglichkeit bezeichnet, als ginge die Uneigentlichkeit der Eigentlichkeit voraus, während doch „eigentlich“ – d.h. naturgemäß – die Eigentlichkeit vorausgehen sollte. Warum diese Umkehrung der Reihenfolge? Das soll nun erörtert werden zusammen mit der Frage, warum in der durchschnittlichen Alltäglichkeit die Zeitlichkeit „vergessen“ wird und somit fast ausschließlich die Räumlichkeit alle Szenen des Daseins beherrscht.

4. „Formal indifferent“

Was bedeutet „formal indifferent“? Heidegger sagt: „Der formal indifferente Terminus für die Zukunft liegt in der Bezeichnung des ersten Strukturmoments der Sorge, im *Sich-vorweg*. Dasein ist faktisch ständig sich-vorweg, aber unständig, der existenziellen Möglichkeit nach, vorlaufend.“ (337) „Formal“ bedeutet, wie gesagt, für das Dasein, als Objekt der Analyse, wie vor allem für den Phänomenologen, als Subjekt der Analyse, „den beiden Modi der Eigentlichkeit und der Uneigentlichkeit gemeinsam“, während „indifferent“ „gleichgültig sein gegen die modale Differenz, d. h. gegenüber der Besorgtheit um das Selbst oder davon absehen“ besagt. Insofern scheinen „formal“ und „indifferent“ auf dieselbe Sache hinzudeuten. Und doch gibt es einen feinen und wichtigen, nicht aufhebbaren Unterschied.

„Zunächst“ und „zumeist“ hat der Phänomenologe nur eine Vorhabe der durchschnittlichen Alltäglichkeit und keine Vorhabe der Eigentlichkeit. Deshalb kann er nicht auf direktem Weg zu einer „formalen“ Struktur gelangen, die beiden Modi gemeinsam ist. Er muß die Position der „indifferenten“ Vorsicht einnehmen, und so stellt er womöglich lediglich eine Struktur heraus, die nicht nur auf die Uneigentlichkeit beschränkt ist. Damit ist aber nicht garantiert, daß diese Struktur beiden Modi gemeinsam ist, nur die Möglichkeit der Gemeinsamkeit ist nicht ausgeschlossen. Die „indifferente“ Vorsicht jedenfalls richtet sich nur auf die zugängliche Vorhabe der durchschnittlichen Alltäglichkeit; die „formale“ Analyse hingegen will nicht nur die gängige Uneigentlichkeit abdecken, sondern möchte auch die mögliche, aber nicht-vorliegende Eigentlichkeit mit einbeziehen. („Formal“ wird hier in der Bedeutung gebraucht wie in „der formale Sinn der Existenzverfassung des Daseins“ (43); „der formale Begriff von Existenz“ (53); „die formale Idee von Existenz“ (179); „die existenziell unverbindliche Vorzeichnung der formalen Struktur des Daseinsverständnisses überhaupt“ (313).) Es bleibt aber weiterhin fraglich, ob die herausgestellte Struktur in Wahrheit eine „formale“ und „gemeinsame“ ist oder nicht. Diese Frage bleibt im ganzen ersten Abschnitt unbeantwortet.

Es sei hier an die Definition der Phänomenologie als Methode der Ontologie in *Sein und*

Zeit erinnert. „Phänomenologie“ besagt: „Das, was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen.“ (34) Diese Definition ist selbst aber nur der „formale Sinn“ der Phänomenologie. Das Problem lautet vielmehr: „Was ist es, was in einem ausgezeichneten Sinne »Phänomen« genannt werden muß?“ „Offenbar solches, was sich zunächst und zumeist gerade *nicht* zeigt, was gegenüber dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, *verborgen* ist, aber zugleich etwas ist, was wesentlich zu dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, gehört, so zwar, daß es seinen Sinn und Grund ausmacht.“ (35) Wenn wir diese Definition auf Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit anwenden, können wir sagen, Uneigentlichkeit als durchschnittliche Alltäglichkeit sei das, „was sich zunächst und zumeist zeigt“; Eigentlichkeit hingegen „solches, was sich zunächst und zumeist gerade *nicht* zeigt, was sich gegenüber dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, *verborgen* ist, aber zugleich etwas ist, was wesentlich zu dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, gehört, so zwar, daß es seinen Sinn und Grund ausmacht.“ Die Eigentlichkeit zeigt sich nicht, sie ist nicht gegeben, ist keine Gegebenheit. Der obigen Bestimmung zufolge macht diese Ungegebenheit eine Bedingung des Phänomens „in einem ausgezeichneten Sinne“ aus. Doch muß der Phänomenologe die Ungegebenheit zur Gegebenheit bringen, und dazu muß er sich zuerst an die zugängliche Gegebenheit – die Uneigentlichkeit als Vorhabe – halten. Dieser Anhalt wiederum ist nichts anderes als die „indifferente“ Vorsicht auf die durchschnittliche Alltäglichkeit (= Uneigentlichkeit) als Vorhabe; und diese soll die „formale“, modal gemeinsame Struktur des Daseins ergeben.

Ob die „formale“ Struktur „formal“ im echten Sinne ist, steht, wie gesagt, noch nicht fest, denn die Eigentlichkeit ist keine Gegebenheit, und deshalb kann ihre Struktur, auch in ihren konkreten Bestandteilen, nicht wirklich überprüft werden. Ob die Struktur, die sich aus der Uneigentlichkeit als Vorhabe herausstellt, auch für die mögliche Eigentlichkeit Gültigkeit hat, läßt sich vorerst nicht mit Sicherheit behaupten. Doch wie kann die „Formalität“ dieser Struktur bestätigt werden? Anders gesagt, wie läßt sich der theoretische Nachweis für das angenommene Sein der Eigentlichkeit erbringen? Das ist das Problem, mit dem wir uns nun beschäftigen müssen.

Hier sei zunächst darauf hingewiesen, daß die Diskussion über die Eigentlichkeit im zweiten Abschnitt von *Sein und Zeit* eine Verwandtschaft mit den theoretischen Voraussagen der theoretischen Physik aufweist. Dort muß die Richtigkeit der Voraussagen begründet werden. Diese Aufgabe kommt im zweiten Kapitel des zweiten Abschnitts von *Sein und Zeit* („Die daseinsmäßige Bezeugung des eigentlichen Seinkönnens und die Entschlossenheit“) der Analyse des Phänomens Gewissen zu, wobei unterschieden wird zwischen »Bezeugung« – dem theoretischen Beweis – und »Bewährung« – der Erwähnung von Tatsachen (§ 42 im ersten Abschnitt: „Die Bewährung der existenzialen Interpretation des Daseins als Sorge aus

der vorontologischen Selbstausslegung des Daseins“). Die Bestätigung der Auslegung des Seins des Daseins durch „cura“ gehört in den Bereich der »Bewährung«, weil sie eine historische Tatsache als Zeugnis vorlegt; hingegen gilt die Bezeugung als direkter logischer Beweis für den theoretischen Kern einer Sache. (Es würde der Interpretation des Daseins als Sorge übrigens in theoretischer Hinsicht nicht nennenswert schaden, wenn die Bewährung durch die „cura“ fehlte; wenn aber die „Bezeugung eines eigentlichen Seinkönnens“ scheitern würde, verlöre die „Eigentlichkeit“ ihre theoretische Glaubwürdigkeit.)

Für die Diskussion wollen wir nun versuchen, den Aufbau von *Sein und Zeit* neu zu beleuchten. Das erste Kapitel des ersten Abschnitts ist eine Art Vorbemerkung. Erst im zweiten Kapitel wird „Das In-der-Welt-sein überhaupt als Grundverfassung des Daseins“ in seinen Grundzügen und als vorläufige Vorlegung des In-Seins nach Maßgabe der „indifferenten“ Vorsicht dargestellt. Im dritten Kapitel beginnen die Erläuterungen über das Dasein als In-der-Welt-sein und zwar zunächst als Analyse der Weltlichkeit nach Maßgabe der „indifferenten“ Vorsicht. Im vierten Kapitel dann werden Analyse und Interpretation des Daseins als Selbstsein (und Mitsein) entsprechend der „differenten“ Vorsicht entwickelt, die zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit unterscheidet und hier lediglich der Uneigentlichkeit als solcher gilt. Aufgrund dieser Analysen werden im fünften Kapitel A – wiederum entsprechend der „indifferenten“ Vorsicht – die Strukturmomente des In-Seins analysiert. Im fünften Kapitel B werden die Ergebnisse dieser Analyse dann in einem zweiten Durchgang – diesmal entsprechend der „differenten“ Vorsicht – im Hinblick auf das uneigentliche Selbst als „Verfallen“ erneut ausgelegt.

Dies ist die Vorgeschichte des Versuchs, die „formalen“ Strukturen herauszustellen, die beiden Modi gemeinsam sind. Das heißt aber, daß die bisherigen mit Hilfe der „indifferenten“ und der „differenten“ Vorsicht gewonnenen Ergebnisse noch keine echten „formalen“ Strukturen sind. Erst das sechste und letzte Kapitel (§ 41) stellt die „formale“ Struktur des Daseins formell als Struktur der Sorge heraus. Diese Struktur besteht aus den drei Momenten „sich-vorweg“, „schon-sein-in“ und „sein-bei“. Da die Vorhabe des ersten Abschnitts die durchschnittliche Alltäglichkeit des Daseins als Uneigentlichkeit ist, setzen sich die drei Momente der Sorge als Sein dieses Daseins wie folgt zusammen: „Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)“. Das Moment „sein-bei“ ist der Punkt der Konvergenz des „Sich-vorweg-schon-sein-in“, d.h. der beiden anderen Momente „sich-vorweg“ und „schon-sein-in“. „Sein-bei“ hat, wie es scheint, irgendwie den Vorrang. „Sich-vorweg“ und „schon-sein-in“ sind Inhalt des fünften Kapitels A; Inhalt des fünften Kapitels B ist seinem Wesen nach „sein-bei“, obwohl dort niemals ausdrücklich davon die Rede ist. Das „sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)“ bezieht den Inhalt von „A“ („sich-vorweg-schon-sein-in“) auf den Inhalt von

„B“ („sein-bei“) und führt ihn darauf zurück.

Da der Inhalt von „A“, zeitlich übersetzt, „Zukunft“ („sich-vorweg“) und „Gewesenheit“ („schon-sein-in“) ist, ist der „Sinn“ (als Richtung) von Zukunft und Gewesenheit die Gegenwart („sein-bei“). Zukunft und Gewesenheit werden auf die Gegenwart zurückgeführt. Hier hat die Sorge die „formale“ Struktur, in der die Gegenwart den Vorrang vor Zukunft und Gewesenheit hat. Modal ist diese Struktur die der Uneigentlichkeit. Die drei Elemente der Zeit – Zukunft, Gewesenheit, Gegenwart – stehen nicht gleichwertig nebeneinander, sondern Zukunft und Gewesenheit erhalten ihren Stellenwert und ihren „Sinn“ erst im Hinblick auf die Gegenwart. Die Aufteilung des fünften Kapitels des ersten Abschnitts in „A“ und „B“ hat ihren Grund darin, daß in „B“ der Vorrang der Gegenwart stillschweigend, aber unmißverständlich vorausgesetzt wird.

Nun verstehen wir, weshalb sich die „formale“ Struktur der Sorge erst nach der Analyse der Angst herausstellt und erst dann formuliert wird. Die Angst hat zur Folge, daß sich das Dasein der Möglichkeit der Eigentlichkeit stellen muß. In der Angst kann „man“ dieser Möglichkeit nicht mehr entinnen, was bis zum fünften Kapitel möglich ist, so oft „man“ ihrer, wenn auch undeutlich, innnewird.

„Die Angst benimmt so dem Dasein die Möglichkeit, verfallend sich aus der »Welt« und der öffentlichen Ausgelegtheit zu verstehen. Sie wirft das Dasein auf das zurück, worum es sich ängstet, sein eigentliches In-der-Welt-sein-können. Die Angst vereinzelt das Dasein auf sein eigenstes In-Welt-sein, das als verstehendes wesenhaft auf Möglichkeiten sich entwirft.“ (187)

Die Vorsicht der Analyse der Angst (§ 40, sechstes Kapitel) und der Herausstellung der „formalen“ Struktur der Sorge (§ 41 desselben Kapitels) ist „indifferent“, weil beide Paragraphen sich mit den Modi Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit und deren Gemeinsamkeiten befassen. Die „Indifferenz“ der Vorsicht ist in diesen Paragraphen besonders ausgeprägt, weil die Vorsicht „indifferent“ sein muß und nicht „different“ sein kann. Die Analyse muß dort unbedingt beide Modi abdecken (die wirkliche Uneigentlichkeit als Vorhabe und die mögliche, aber unwirkliche Eigentlichkeit), sonst könnte sie nicht eine Analyse der Angst oder der „formalen“ Struktur sein. Gegenüber der Uneigentlichkeit als durchschnittliche Alltäglichkeit kann die Vorsicht sowohl „indifferent“ wie „different“ sein. Gegenüber der Angst und der „formalen“ Struktur kann sie nur indifferent sein und nichts anderes. (Anders als die „Indifferenz“ im dritten Kapitel oder im fünften Kapitel A sieht diese „Indifferenz“, besonders bei der Analyse der Angst, nicht von der modalen Differenz ab, sondern erhellt diese vielmehr.) Erst wenn durch die Angst die Möglichkeit (noch nicht die Wirklichkeit) der Eigentlichkeit

aufgrund dieser „indifferenten“ Vorsicht stimmungsmäßig gesichert ist, kann sich die „Formalität“ der herausgestellten Struktur der Sorge mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit als echt erweisen (allerdings ist dies keine theoretische „Bezeugung“, auf die man, wie oben gezeigt, bis zum zweiten Kapitel des zweiten Abschnitts warten muß). Die Vorsicht ist grundsätzlich „indifferent“, auch und vollends im sechsten und letzten Kapitel des ersten Abschnitts.

Im zweiten Abschnitt schiebt sich die „differente“ Vorsicht in den Vordergrund, denn nun geht es um die Eigentlichkeit. Vom ersten bis zum dritten Kapitel wird aufgrund dieser auf die Eigentlichkeit konzentrierten Vorsicht die noch nicht als Vorhabe gesicherte Eigentlichkeit als theoretische Möglichkeit erläutert – zuerst durch die Analyse des Todes als Eigentlich-sein-können (erstes Kapitel); dann wird zur Bezeugung das Phänomen des Gewissens hinzugezogen und Eigentlichkeit als (vorlaufende) Entschlossenheit bestimmt (zweites Kapitel). Dieses theoretische Ergebnis führt in Richtung der Erklärung vom Sinn der Sorge als Zeitlichkeit, wobei die Möglichkeit angedeutet wird, daß Eigentlichkeit wirklich wird (drittes Kapitel). Das vierte Kapitel befaßt sich hauptsächlich damit, wie sich sozusagen der „(in)differenten“ Vorsicht zufolge – welche die Analyseerfolge aufgrund der indifferenten wie aufgrund der differenten Vorsicht, d.h. sowohl die Gemeinsamkeiten wie die Unterschiede der beiden Modi abdeckt und so die indifferente und die differente Vorsicht synthetisiert – die Uneigentlichkeit aus der Eigentlichkeit ableitet, da die Eigentlichkeit ja „Sinn und Grund“ der Uneigentlichkeit ist. Diese Ableitung bedarf der „formalen Struktur“ der Sorge, deren Momente bereits alle im sechsten Kapitel des ersten Abschnitts formuliert wurden und die der Grund dafür sind, daß die uneigentliche Zeitlichkeit aus der eigentlichen Zeitlichkeit gedeutet und „wiederholt“ wird. Am Ende des vierten Kapitels wird unter § 70 „Die Zeitlichkeit der daseinsmäßigen Räumlichkeit“ erörtert, d. h. weshalb Uneigentlichkeit als durchschnittliche Alltäglichkeit dennoch als der Eigentlichkeit vorausgehend angesehen wird. Darin enthalten ist auch die Aufklärung des Mechanismus, wie Zeit und Zeitlichkeit bei der Seinsfrage eliminiert werden und das Sein ohne die Zeit (als zeitlos) betrachtet und nur als Problem des Raums angesehen wird. (Diese Aufklärung wird später in dem Vortrag „Zeit und Sein“ wieder zurückgezogen. Vgl. *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1969, S. 24 (S. 29 des Bd. 14 der Gesamtausgabe.))

Wir wollen uns nun die Grundzüge eigentlicher und uneigentlicher Zeitlichkeit veranschaulichen. In Bezug auf die Zukunft wird die Komponente der eigentlichen Zeitlichkeit – der „differenten“ Vorsicht entsprechend – als „Vorlaufen“ (Y) bestimmt und die der uneigentlichen Zeitlichkeit – der „indifferenten“ Vorsicht entsprechend – als „Gewärtigen“ (X). Die uneigentliche Zeitlichkeit der Zukunft hat sich – entsprechend der der Uneigentlichkeit „eigenen“ „differenten“ Vorsicht – analytisch als (Gewesenheit und Gegenwart) „nachspringendes Gewärtigen“ (§ 68 (c), 347) bzw. als „Ungewärtigen“ (hinsichtlich des

Selbst) herausgestellt (§ 79, 407-410) (XX). In Bezug auf die Gewesenheit wird die Komponente der eigentlichen Zeitlichkeit dagegen als „Wiederholung“ (Y) und die der uneigentlichen Zeitlichkeit als „Behalten“ (X) bestimmt. Uneigentliche Gewesenheit ist dann nichts anderes als „das Vergessen (des Selbst)“ – nämlich behaltendes Behalten, was so viel heißt wie, nur das innerweltlich Seiende zu behalten und das Selbst zu vergessen (XX). Letztlich wird in Bezug auf die Gegenwart die Komponente der eigentlichen Zeitlichkeit als „Augenblick“ (Y) und die der uneigentlichen Zeitlichkeit als „Gegenwärtigen“ (X) bestimmt. Und die uneigentliche Gegenwart wiederum hat nur das „Gegenwärtigen“ zum Inhalt. Dieses uneigentliche Gegenwärtigen nennt Heidegger auch das „entspringende“ Gegenwärtigen (XX) (347), wobei das „Entspringen“ eine Abziehung der Gegenwart (Gegenwärtigen) aus Zukunft (Gewärtigen) und Gewesenheit (Behalten) meint; also überwältigt das Gegenwärtigen, das unabhängig und eigenmächtig geworden ist, das Behalten und Gewärtigen, indem es aus ihnen entspringt, wodurch das Behalten zum Vergessen und das Gewärtigen zum Ungewärtigen verkommt. Heidegger sagt daher, der Gegenwart fehle die Anzeige, die dem „Vor“ der Zukunft und dem „Schon“ der Gewesenheit entspreche. (328) Denn Gegenwart hat als solche keine zeitliche Richtung; deswegen geht das „Man“ mit dem überwältigenden Gegenwärtigen in der Gegenwart auf. Auch nennt Heidegger keine „existenziale Struktur“ für das Verfallen der Gegenwart, die dem Entwurf für das Verstehen als Zukunft und der Geworfenheit für die Befindlichkeit als Gewesenheit entspräche. Entwurf wie Geworfenheit beziehen sich auf Möglichkeiten (Entwerfen von Möglichkeiten; in die Möglichkeiten geworfen sein); daß Gegenwart ohne Bezeichnung für eine solche „Struktur“ auskommen muß, dürfte ein Hinweis darauf sein, daß sie zur Erzeugung von Möglichkeiten nicht beitragen kann.

Die eigentliche Zeitlichkeit der Zukunft, als Vereinigung von X und Y, ist demnach „das Gewärtigen, geleitet durch die vorlaufende Entschlossenheit zum eigenen Tod als äußerster Möglichkeit“; die eigentliche Zeitlichkeit der Gewesenheit ist „das Behalten, ausgerichtet auf die Wiederholung der gewesenen eigenen Möglichkeiten“ und die der Gegenwart „das Gegenwärtigen, unterjocht durch den Augenblick auf die eigene Situation des Selbst“. Eigentliche Zeitlichkeit als Ganzes wäre demzufolge „das augenblickliche Gegenwärtigen, begleitet durch das wiederholende Behalten, durchwaltet durch die vorlaufende Zukunft“; und dementsprechend wäre die uneigentliche Zeitlichkeit als Ganzes „das (nur das innerweltlich Seiende) gegenwärtigende (und so den Augenblick zurückweisende) Gegenwärtigen, welches aus dem Behalten und Gewärtigen entspringt, so daß es das seiner selbst vergessende Behalten und das nachspringende Gewärtigen zur Folge hat.“ Diese Figuren der Zeitlichkeit werden erst im Zusammenwirken von „indifferenter“ und „differenter“ Vorsicht deutlich.

Im Hinblick auf „formal-indifferent“ kommen wir anhand des oben Gesagten zu folgendem Schluß: „Formal“ bezeichnet die gemeinsame Struktur der Modi Eigentlichkeit und

Uneigentlichkeit, wobei das Augenmerk nicht auf die Vorhabe als Phänomen, das „sich zeigt“, gerichtet ist; „indifferent“ bedeutet Gleichgültigkeit gegen die modale Differenz oder eine methodische Ignoranz, die sich auf die durchschnittliche Alltäglichkeit als Vorhabe beschränkt. „Formal-indifferent“ besagt somit: als einzig wirkliche Vorhabe die Uneigentlichkeit (= durchschnittliche Alltäglichkeit) zu haben und die Position der „indifferenten“ Vorsicht einzunehmen, um die gemeinsame „formale“ Struktur beider Modi freizulegen, der deshalb den beiden Modi nicht vorausgeht, sondern seinsmäßig – nicht nur erkenntnismäßig – nachkommt, und dann – umgekehrt – die „Formalität“ der freigelegten Struktur durch die Analyse der Zeitlichkeit rückwirkend zu bestätigen. Tatsächlich wird die „formale“ Struktur der Sorge, als „Sich-vorweg-schon-sein-in als Sein-bei“, die an sich selbst keine „zeitliche“ ist, durch die Analyse im zweiten Abschnitt in ihrem zeitlichen „Sinn“ erläutert: „sich-vorweg“ als „Gewärtigen“, „schon-sein“ als „Behalten“ und „Sein-bei“ als „Gegenwärtigen“. Die Zeitlichkeit der Struktur bezeugt, daß die Struktur in dieser Zeitlichkeit „formal“ gilt – nicht nur für die Uneigentlichkeit als Vorhabe, sondern auch für die mögliche Eigentlichkeit als deren *sine qua non* (z. B. kann das Vorlaufen nicht ohne Gewärtigen entstehen). Ihre „Formalität“ ist folglich in Wahrheit echt.

5. Unterschiedliche Anwendungen der Vorsichten bei der Analyse der „Furcht“

Ich möchte hier ein bemerkenswertes Beispiel für die unterschiedliche Anwendung der „indifferenten“ und der „differenten“ Vorsicht erörtern und zwar bei der Analyse der „Furcht“. In *Sein und Zeit* gibt es drei Stellen, an denen die Furcht analysiert wird: in § 30 des fünften Kapitels A im ersten Abschnitt („Die Furcht als ein Modus der Befindlichkeit“); in § 40 des sechsten Kapitels desselben Abschnitts bei der Analyse der Angst; und in § 68 des vierten Kapitels im zweiten Abschnitt („Die Zeitlichkeit der Befindlichkeit“), wo Furcht in Kontrast zur Angst analysiert wird. In § 30 wird die Analyse nach Maßgabe der „indifferenten“ Vorsicht durchgeführt, so daß das „wovor...“ und „worum...“ der Furcht als deren Strukturmomente herausgestellt werden. Der § 40 zielt aufgrund dieser Ergebnisse der „indifferenten“ Analyse bezüglich der Angst, die als Befindlichkeit dieselbe Struktur wie die Furcht haben soll, gleichfalls auf das „wovor...“ und „worum...“ ab, wobei sich als eine Eigentümlichkeit der Angst herausstellt, daß beide Zielpunkte der Sache nach identisch, nämlich nichts anderes als „In-der-Welt-sein“ selbst sind. Es ist, wie gesagt, die ausgezeichnete und „indifferente“ Vorsicht, die gleichermaßen Uneigentlichkeit wie Eigentlichkeit abdeckt und als solche maßgebend für die Analyse ist. Daher und um möglichst die Gemeinsamkeiten zwischen Furcht und Angst zu betonen, wird Furcht folgendermaßen bestimmt: „Furcht ist an die

»Welt« verfallene, uneigentliche und ihr selbst als solche verborgene Angst.“ (189)

In § 68 b) hingegen wird Furcht ausdrücklich als uneigentlich charakterisiert; sie sei das Selbstvergessen des Daseins, das die Wiederholung der gewesenen Möglichkeit zum Scheitern bringe. Folglich wird nur der Kontrast zwischen Furcht und Angst besonders betont. In diesem Paragraphen ist es die „differente“ Vorsicht, die auf die Unterschiede zwischen Furcht und Angst aufmerksam wird. (Diese Vorsicht soll als ein Aspekt der obigen „(in)differenten“ Vorsicht verstanden werden.) Deshalb ist es nun die Angst, die „in die Stimmung eines möglichen Entschlusses“ versetzt und sich somit als der Eigentlichkeit verwandt herausstellt. Diese Analyse der Furcht ist wohl auch dazu gedacht, den Mangel zu beheben, der sich bei der Analyse der uneigentlichen Befindlichkeit im fünften Kapitel B gezeigt hat. Hier, in „B“, werden von § 35 bis § 37 „Gerede“, „Neugier“ und „Zweideutigkeit“ als Charaktere des Verfallens behandelt, die jeweils der „Rede“, der „Sicht“ (als einer Seite des Verstehens) und der „Auslegung“ (als Ausarbeitung des Verstehens) in „A“ entsprechen. In „B“ fehlt offensichtlich ein Charakter des Verfallens, welcher der „Befindlichkeit“ als Strukturmoment des In-Seins entspräche. Dieses Versäumnis wird in § 68 b) behoben. (Da sich die Analyse der Furcht in § 68 b) jedoch an „schon-sein-in“ als Befindlichkeit orientiert, d.h. an der Gewesenheit – genauer: an der primären Verwurzelung der Zeitlichkeit in der Gewesenheit –, während die Analyse des Verfallens im fünften Kapitel B stillschweigend den Vorrang der Gegenwart vor den beiden anderen Elementen der Zeit, nämlich vor Zukunft und Gewesenheit anerkennt, würde die Analyse der Furcht ganz anders ausfallen als in § 68 b), wenn sie in das fünfte Kapitel B mit hineingenommen würde.)

Wir stehen daher wieder vor der Frage, die wir zu Beginn dieser Abhandlung stellten: „Das fünfte Kapitel des ersten Abschnitts ist unterteilt in die zwei Abteilungen A und B. Während in „A“ Befindlichkeit, Verstehen und Rede als Strukturelemente des In-Seins analysiert werden, wird in „B“ vor allem das alltägliche In-Sein als Verfallen thematisiert. In § 68 des vierten Kapitels des zweiten Abschnitts („Die Zeitlichkeit der Erschlossenheit“) hingegen werden Verstehen, Befindlichkeit, Verfallen und Rede in veränderter Reihenfolge abgehandelt. Weshalb wird hier diese Umstellung und geradlinige Aneinanderreihung der Strukturmomente des In-Seins vorgenommen?“ Diese Frage ließe sich vielleicht folgendermaßen beantworten: Das In-Sein wird bereits in § 12 im zweiten Kapitel des ersten Abschnitts kurz erwähnt als Vorwegnehmen eines Beispiels, das der Orientierung der Diskussion über das In-der-Welt-sein dienen soll. Danach besagt „In-Sein“ als „Sein-bei (der Welt)“ so viel wie „wohnen bei...“ oder „vertraut sein mit...“. (54) Diese Bestimmung ist aber fast deckungsgleich mit der des Verfallens (vgl. 188 f.) und gilt zeitlich für die Gegenwart – genauer: für die primäre Verwurzelung der Zeitlichkeit in der Gegenwart. Andererseits ist das „Sein-bei“ als ein Moment der „formalen“ Struktur der Sorge selbst „formal“, während das

Verfallen natürlich eine modale Bestimmung ist und einen modalen „Inhalt“ hat. „Sein-bei“ (als Form) und Verfallen als Vorhabe (als Inhalt) sind folglich der Sache nach als ein und dasselbe Phänomen anzusehen.

Doch im fünften Kapitel A werden nur Verstehen und Befindlichkeit als Momente des „In-Seins“ behandelt, aus dem die „formale“ Struktur der Sorge herausgezogen werden soll. (Die Rede, als andersartiges Moment, soll nun beiseite gelassen werden. Vgl. Friedrich-Wilhelm von Herrmann: *Subjekt und Dasein. Grundbegriffe von „Sein und Zeit“*, 3. erweiterte Auflage, Frankfurt am Main, 2004, vgl. besonders S. 198 ff.). Als „formale“ Strukturmomente werden also nur das „Sich-vorweg“ und das „Schon-sein-in“ abstrahiert. Warum wird in „A“ kein Moment des „In-Seins“, das dem „Sein-bei“ entspricht, behandelt? Wahrscheinlich, weil das „Sein-bei“ bereits in § 12 erwähnt wurde. Wenn aber Verstehen dem „Sich-vorweg“ als Existenzial und Befindlichkeit dem „Schon-in“ als Existenzial entspricht, welches Moment des „In-Seins“ als Existenzial entspricht dann dem „Sein-bei“? Es scheint das „Besorgen“ (inklusive der „Fürsorge“ für das Mitdasein des Anderen) zu sein. „Das Sein-bei ... ist Besorgen, weil es als Weise des In-Seins durch dessen Grundstruktur, die Sorge, bestimmt wird.“ (193) Und entsprechend der begrifflichen Umwendung des „Verstehens“ in „Existenzialität“ und der „Befindlichkeit“ in „Faktizität“ erhält auch das „Besorgen“ – das nichts anderes ist als „das verfallende *Sein beim* besorgten innerweltlichen Zuhandenen“ (192) – eine andere Bezeichnung, nämlich „Verfallen“, weil aus dem Verfallen ein „formales“ Strukturmoment der Sorge – das „Sein-bei“ – abstrahiert wird.

So würde es auch keineswegs wundernehmen, wenn umgekehrt Verstehen für „sich-vorweg“, Befindlichkeit für „schon-sein-in“ und Verfallen für „sein-bei“ ständen. Weil das „Besorgen“ bereits häufig bei der Analyse der Weltlichkeit gebraucht wurde und deshalb kaum noch als Existenzial für „In-Sein“ angesehen werden kann, bietet es sich an, das Verfallen zum Kandidaten für die Bezeichnung desjenigen Existenzials zu machen, aus dem das „formale“ Strukturmoment der Gegenwart („sein-bei“) gewonnen werden soll. Genau deshalb werden in § 68 des vierten Kapitels im zweiten Abschnitt, wo lediglich die drei „formalen“ Strukturmomente der Sorge – „sich-vorweg“, „schon-sein-in“ und „sein-bei“ – anvisiert werden, Verstehen, Befindlichkeit und Verfallen jeweils als Momente des „In-Seins“ der „indifferenten“ Vorsicht (ein anderer Aspekt der obigen „(in)differenten“ Vorsicht in § 68 b)) mit ohne Berücksichtigung der modalen Differenz auf einer Ebene nebeneinander aufgereiht. (Dagegen wird das ganze fünfte Kapitel des ersten Abschnitts aufgrund der ausdrücklichen Unterscheidung zwischen „indifferenten“ und „differenten“ Vorsicht in „A“ und „B“ unterteilt.)

Das erklärt dann auch einen merkwürdigen anmutenden Satz in § 68, der so klingt, als gäbe es ein „eigentliches“ Verfallen: „Das Verfallen ist zeitlich primär in der Gegenwart (Gegenwärtigen bzw. Augenblick) verwurzelt.“ (350) In diesem Fall ist das Verfallen nach

Maßgabe der „indifferenten“ Vorsicht zu betrachten. Kurzum, im fünften Kapitel B wird das Wort „Verfallen“ gebraucht, um Uneigentlichkeit im strengen Sinne zu bezeichnen. Später – in § 42 des ersten Abschnitts und in § 68 im vierten Kapitel des zweiten Abschnitts – deckt „Verfallen“ auch die „indifferente“ Uneigentlichkeit – d. h. die durchschnittliche Alltäglichkeit – mit ab. Dabei ist aber zu beachten, daß es nun, zeitlich gesehen, nur auf die „indifferente“ Gegenwart hinweist und daher, sachlich gesehen, auch eine eigentliche Gegenwart enthalten kann, obwohl das Verfallen als Uneigentlichkeit, worin die Gegenwart den Vorrang hat, auch andere Elemente der Zeit (Zukunft und Gewesenheit) notwendig mit einschließt (vgl. das Wort „primär“ in dem letztgenannten Zitat). Dieser Einschluß gilt grundsätzlich auch für „Verstehen“ oder „Existenzialität“ (Vorrangigkeit der Zukunft) sowie für „Befindlichkeit“ oder „Faktizität“ (Vorrangigkeit der Gewesenheit).

Die Zwei-deutigkeit des Verfallens wird erst unter Berücksichtigung der unterschiedlichen Anwendung der Vorsicht widerspruchsfrei verständlich. Sie bedeutet niemals, daß es zwei Arten von Verfallen gibt, sondern daß Verfallen als ein und dieselbe Vorhabe zum einen „different“, zum anderen „indifferent“ (oder „(in)different“) betrachtet wird. Und schließlich wird in § 68 den Momenten der Zeitlichkeit des Verstehens (a), der Zeitlichkeit der Befindlichkeit (b) und der Zeitlichkeit des Verfallens (c) geradezu gewaltsam, fast inhaltsleer und ohne jeden ersichtlichen Grund wiederum nach dem Maßstab der „(in)differenten“ Vorsicht und nur „formal“ noch die Zeitlichkeit der Rede (d) hinzugefügt, die im fünften Kapitel A des ersten Abschnitts als ein anderes Moment des „In-Seins“ erwähnt wurde.

6. Schluß

Daß mit „Indifferenz“ kein dritter Modus zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit gemeint ist, zeigt sich darin, daß die Ausdrücke „indifferente Modi“ und „indifferenter Modus“, die in *Sein und Zeit* insgesamt viermal vorkommen (123 f., 323, 352), stets nur im Sinne der Vorhandenheit als „Indifferenz“ gegenüber der Zuhandenheit bzw. der Gleichgültigkeit gegen das andere Mitdasein im Mitsein und niemals im Sinne eines dritten Modus gebraucht werden. „Indifferenz“ gegen die modale Differenz wird als „modale Indifferenz“ bezeichnet, wie die zwei folgenden Beispiele zeigen:

„Dasein existiert je in einem dieser Modi, bzw. in der modalen Indifferenz ihrer.“ (53)

„Als je *meines* aber ist das *Seinkönnen* frei für Eigentlichkeit oder Uneigentlichkeit oder die modale Indifferenz ihrer. Die bisherige Interpretation beschränkte sich, ansetzend bei der

durchschnittlichen Alltäglichkeit, auf die Analyse des indifferenten bzw. uneigentlichen Existierens.“ (232)

Das erste Zitat steht am Anfang des zweiten Kapitels im ersten Abschnitt (§ 12); dort ist die Bedeutung der „modalen Indifferenz“ noch nicht fest umrissen. Es würde also besagen: „... in der modalen Indifferenz ihrer, falls es diese Indifferenz neben den Modi der Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit gibt und obgleich noch nicht bestimmt ist, was sie konkret beinhaltet.“ Oder es könnte ein Hinweis auf die tatsächliche Gleichgültigkeit oder Ignoranz gegenüber der modalen Differenz sein, und dann hieße es: „... in einem dieser Modi bzw. in einer dieser modalen Differenz ignorierenden Gleichgültigkeit“, wobei zwischen dem Modus der Uneigentlichkeit und dem der Gleichgültigkeit ein feiner Unterschied bestehen dürfte, weil „man“, indem man sich selbst als uneigentlich wahrnimmt, vielleicht sogar uneigentlich sein möchte.

Das zweite Zitat – auf der zweiten Seite des zweiten Abschnitts – steht in einem Kontext, der die Ergebnisse des ersten Abschnitts wiederholt und zusammenfaßt. Deshalb muß die „modale Indifferenz“ dort auch einen bestimmten, fest umrissenen Sinn haben. Womöglich zeigt sich dann, daß „Eigentlichkeit“, „Uneigentlichkeit“ und „modale Differenz“ zwar ohne Bedenken nebeneinander gestellt wurden, daß der Bezug zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit aber eindeutig ein alternativer (entweder–oder), der zwischen Uneigentlichkeit und modaler Indifferenz hingegen ein sehr zarter ist. Denn das zweite „oder“ im ersten Satz des zweiten Zitats ist nicht gleichzeitig Disjunktion und Apposition. Wird „oder“ lediglich als Apposition verstanden, heißt dies „Uneigentlichkeit ist gleichbedeutend mit modaler Indifferenz“. Dann muß Indifferenz als Gleichgültigkeit gegen die modale Differenz verstanden werden, die als solche mit zur Uneigentlichkeit gehört. Dieses Verständnis untermauert unsere Behauptung, Uneigentlichkeit und Indifferenz als Vorhabe (= durchschnittliche Alltäglichkeit) seien gleichbedeutend.

Erst aufgrund dieser Auslegung wird der zweite Satz des Zitats verständlich. Denn anders als im ersten Satz meint „indifferent“ hier nicht die Gleichgültigkeit des Daseins, das Objekts der Analyse ist, sondern das absichtliche methodische oder strategische Ignorieren der modalen Differenz von Seiten des Phänomenologen, der Subjekt der Analyse ist, diese Differenz aber trotzdem herstellen kann. Der zweite Satz als ganzer besagt demnach: „Die bisherige Interpretation, die bei der durchschnittlichen Alltäglichkeit (als Vorhabe) ansetzte¹, beschränkte

¹ In § 5 des zweiten Kapitels der Einleitung.

sich auf die Analyse des indifferenten² bzw. (modal) uneigentlichen³ Existierens, wodurch die Eigentlichkeit im strengen Sinn als Seinsmodus des Daseins ausgeschlossen wurde.“ Anders ausgedrückt: Die Analyse zielt immer auf dieselbe durchschnittliche Alltäglichkeit als Vorhabe – einmal nach Maßgabe der „indifferenten“ Vorsicht, die absichtlich von der modalen Differenz absieht und so die den beiden Modi der Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit gemeinsame „formale“ Struktur herausstellt, und zum anderen nach Maßgabe der „differenten“ Vorsicht, die die Uneigentlichkeit als solche hervorhebt und charakterisiert. Beide Vorsichten führen zur Freilegung der wahren und wesenhaften Möglichkeit der Eigentlichkeit und deren Beschreibung und Bestätigung im zweiten Abschnitt. In den beiden Sätzen des zweiten Zitats werden die primitive oder naive uneigentliche „Indifferenz“ vor der Erfahrung der Angst und das methodische, absichtliche Absehen des Phänomenologen von der modalen Differenz auf je verschiedene Weise angewandt, ohne vorher auf diese doppelte „Indifferenz“ aufmerksam gemacht zu haben, was ein konsequentes, widerspruchsfreies Verständnis von *Sein und Zeit* ungemein erschwert.

(Ich danke Frau Dora Fischer-Barnicol herzlich für die freundlichen Bemühungen, mit denen sie meinen deutschen Text sorgfältig korrigiert hat, indem sie sich viel Zeit genommen und gründlich mit mir diskutiert hat. Alle möglichen gedanklichen Fehler und deutschen Unangemessenheiten sind freilich mir zuzurechnen. (N. S.))

©2017 by Norihide SUTO. All rights reserved.

² Im dritten Kapitel bzw. im fünften Kapitel A sowie im sechsten Kapitel des ersten Abschnitts, in dem die Analyse der „indifferenten“ Vorsicht nach im genannten ausgezeichneten Sinn durchgeführt und synthetisiert wird.

³ Im vierten Kapitel bzw. im fünften Kapitel B des ersten Abschnitts.