

ICH BIN

Heideggers Versuch einer Neubestimmung der Subjektivität
und
die Grundlegung des Handelns in *Sein und Zeit*



Magisterarbeit
im Magisterstudium der Philosophie
der Otto-Friedrich-Universität Bamberg

Verfasser: Christian Lotz
Betreuer: Prof. Dr. W. Ch. Zimmerli
Zweitgutachter: Dr. habil E. Schadel

„Es gilt zu zeigen, daß die Seinsart des menschlichen Daseins total verschieden ist von der alles anderen Seienden und daß sie als diejenige, die sie ist, gerade in sich die Möglichkeit der transzendentalen Konstitution birgt. Die transzendentale Konstitution ist eine zentrale Möglichkeit der Existenz des faktischen Selbst. (...) Und das ‚Wundersame‘ liegt darin, daß die Existenzverfassung des Daseins die transzendentale Konstitution alles Positiven ermöglicht.“
 (Heidegger an Husserl, 22.10.1927)

„Wir bedürfen nicht nur der Analytik überhaupt, sondern müssen immer gleichsam die Tauschung gebären, als sei die jeweilige Aufgabe die schlechthin einzige und notwendige. Nur wer diese Existierkunst versteht, das jeweils Ergreifen als das schlechthin Einzige in seinem Handeln zu behandeln und sich dabei gleichwohl über die Endlichkeit dieses Tuns klar zu sein, nur der versteht endliche Existenz und kann hoffen, in dieser etwas zu vollbringen. Diese Existierkunst ist nicht die Selbstreflexion, die eine unbeteiligte Jagd ist, um Motive und Komplexe aufzustöbern, aus denen man sich eine Beruhigung und einen Dispens vom Handeln verschafft, sondern sie ist die Klarheit des Handelns selbst, die Jagd nach echten Möglichkeiten.“
 (GA26,201)

„Das vorstellende Subjekt ist wohl leerer Wahn. Das wollende Subjekt aber gibt es“
 (Wittgenstein)

INHALT

GESCHLEITERTE EINLEITUNG4

VORÜBERLEGUNG12

VORBEGRIFFLICHKEITEN: „ICH BIN“18
Was heißt „Sinn von Sein“?
Das Worumwollen
Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit
Entwurf und Verstehen
Das „Ich bin“, Selbstheit und Wahrheit
Der Phänomenbegriff und seine Funktion innerhalb von SuZ

DIE WAHRHEIT DES „ICH BIN“: DAS WOLLEN53
Umgang und Handeln
Wünschen und Wollen
Freiheit und Möglichkeit
Freiheit zum Tode
Selbstwahl und Gewissenhabenwollen

DIE GEWISSHEIT DES „ICH BIN“: DAS GEWISSEN77
Schuld und Gewissen
Die Voraussetzung der Moralität
Verantwortlichkeit und Selbstverantwortlichkeit
Ist ein Ruf ohne Sollen denkbar?
Grund und Wahrhaftigkeit

DER VOLLZUG DES „ICH BIN“: DIE ENTSCLOSSENHEIT ... 94
Entschluß
Die Situation
Der Vereinzelte und die vereinzelte Gemeinschaft

ABSCHLUSS UND NEUBEGINN102
Vollzug = Entzug

LITERATURVERZEICHNIS107

GESCHLEITERTE EINLEITUNG

„Das Gefühl der Achtung [ist] der eigentliche Modus, in dem sich die Existenz des Menschen offenbar wird, nicht im Sinne eines puren Feststellens, zur-Kennntnis-Nehmens, sondern so, daß in der Achtung ich selbst bin, d.h. handele. Achtung vor dem Gesetz heißt *eo ipso* Handeln. Die Weise des Selbstbewußtseins im Sinne der Achtung macht schon einen Modus der Seinsart der eigentlichen Person offenbar. (...) In der Verantwortlichkeit enthüllt sich erst das Selbst, und zwar das Selbst nicht in einem allgemeinen Sinne als Erkenntnis des Ich überhaupt, sondern das Selbst als je meines, das Ich als das jeweils faktische Ich.“ (GA24,194; Hervorhebung, C.L.).

Diese Sätze trägt Heidegger 1927 in seiner Vorlesung *Grundprobleme der Phänomenologie* vor. Ebenfalls 1927 erscheint Heideggers Hauptwerk *Sein und Zeit*. Heidegger beschließt die Passage, in der er Kants Bestimmung der moralischen Person analysiert, mit folgenden Worten: „Metaphysik besagt Ontologie. Metaphysik der Sitten bedeutet Ontologie der menschlichen Existenz.“ (GA24,195). In seinem Kantbuch nennt Heidegger seine Ontologie „Metaphysik des Daseins“ (GA3,231ff.). Bedenkt man den engen zeitlichen Bezug der Vorlesung zu *Sein und Zeit*, erhält die Bezeichnung Heideggers eigener Methode als „Fundamentaltologie“ eine andere Bedeutung, als ihr üblicherweise in der Forschung zugeschrieben wird. Die Übersetzung hieße in diesem Kontext: „Grundlegung einer Metaphysik der Sitten“ bzw. „Grundlegung einer Metaphysik des Daseins“. Daß Heidegger mit *Sein und Zeit* eine solche Grundlegung angestrebt und ihr eine *universelle* Ausrichtung gegeben hat, leuchtet nicht unmittelbar ein. Hat sich doch die Rezeption der Heideggerschen Philosophie - bis auf einige Ausnahmen - darauf verständigt, daß Heidegger mit *Sein und Zeit* keine Ethik anstrebte.

Diese Ansicht ist richtig.

Und zwar deshalb, weil diese Ansicht mit dem Begriff der „Ethik“ - im Anschluß an die aristotelischen Ausführungen - eine Lehre des guten Lebens und einer Le-

bensform impliziert. Ethik im Sinne von Ethos. So hat auch der späte Heidegger, explizit im *Brief über den Humanismus*, Ethik verstanden und sich gegen die Frage eines „jungen Freundes“ verwehrt, wann er denn eine Ethik schreibe (H,43). Heidegger empfahl dem Fragesteller die Lektüre Kants.

Wenn man allerdings versucht, hinter den Begriff der „Ethik“ zurückzugehen, d.h. ihm weder aristotelisch noch als eine nach univ ersellen Begründungen suchende Reflexionstheorie der Moral und der Regeln einer Gesellschaft versteht, erhält die „Grundlegung einer Ethik“ eine andere Bedeutung. Sie ist selbst keine Ethik, aber wird von einer solchen unhinterfragt benutzt. Eine Grundlegung sucht nach einer Bestimmung bzw. Aufhellung derjenigen Grundbegriffe, die *jede* Ethik unhinterfragt bereits gesetzt hat. Sie steht *vor* einer möglichen Ethik, und das impliziert ebenso ein mögliches Resultat wie dasjenige, daß der Versuch einer Grundlegung schließlich die Unmöglichkeit einer Ethik erweist.¹ Die Lektüre, die in dieser Arbeit zum Ausdruck kommt, wagt damit weder, moralphilosophische Ausführungen in *Sein und Zeit* aufzudecken, noch eine ethische Theorie zu finden. Allerdings versucht sie, mit ihrem Blick in einen *möglichen* ethischen Kontext zu gelangen, ungeachtet der Frage, ob Heidegger einen solchen bezüglich seines eigenen Werkes für möglich oder unmöglich gehalten hat.²

Die Ausführungen dieser Arbeit stoßen damit auf eine Schwierigkeit, die auch Heidegger in der Einleitung zu *Sein und Zeit* nennt. Die metaphysischen Begriffe, denen die Lektüre nachfragt, nämlich Freiheit, Wille, Gewissen, Handeln, Schuld oder Verantwortung, unterliegen dem Zirkel, den Heidegger in der Einleitung heraushebt: Um zu bestimmen, wie wir solche Grundbegriffe verstehen, genügt es nicht mehr, sie in ihrer Verwendungsweise zu untersuchen. Stattdessen muß die Analyse sich an denjenigen selbst wenden, der diese Begriffe immer schon benutzt, bevor er ihr Verständnis aufhellt. Bevor wir analysieren können, wie wir die Bedeutung dieser Begriffe konstituieren, muß aufgehellt werden, wie wir bereits „irgendwie“ wissen - oder mit Heideggers Worten - wie wir uns in der Möglichkeit verstehen, was bzw. wie wir Freiheit, Schuld, Verantwortung oder Handeln „eigentlich“ sind - und das heißt: wie wir *in* ihnen sie *selbst* „eigentlich“ verstehen. Mit dieser Fragestellung wird nicht mehr nach dem Verständnis (i.S. von „eine

¹ Vgl. vorletztes Kapitel dieser Arbeit und die Frage, ob sich aus der *Unmöglichkeit* einer *Vorstellung* von Situationen ein Verlust der normativen Urteilsfähigkeit ableiten läßt.

² Zur Kritik vgl. auch Fahrnbach (1970), 126.

Bedeutung verstehen“) gefragt, sondern danach, wie wir Freiheit, Schuld, Verantwortung oder Handeln *vollziehen*, und das heißt *sind*. Wir wenden uns an dasjenige, was wir selbst je schon sind bzw. *was ich je bin*.³ Die theoretische Grundlegung muß, um Heideggers eigene Worte zu verwenden, „aus dem Dasein selbst erwiesen“ werden (SuZ, 266).⁴ Heidegger transformiert die Was-Frage der Anthropologie mithilfe einer phänomenologischen Kritik, um der Substanzialisierung unserer selbst zu entgehen: Der Mensch ist kein *Was* mit vorhandenen Eigenschaften wie Freiheit, Schuld und Handeln, sondern ein *Wer* im *Wie* seines Vollzuges. Der Unterschied ist augenfällig. Die Was-Frage muß - dem Anspruch nach - nur einmal gestellt und (möglichstherweise) nur einmal beantwortet werden. Die Antwort ist für den Antwortenden unausweichlich, steht als Anspruch für immer fest: eine ewige Bestimmung des Menschen. Die Wer-Frage hingegen muß immer wieder neu gestellt werden, sie ist *theoretisch* nie zu beantworten. Die Antwort geben immer nur wir selbst bzw. gebe je nur ich selbst im Vollzug meiner selbst. Die Wer-Frage beantwortete ich als Handelnder. Die Grundlegung einer Ontologie der Existenz fragt demnach nicht mehr nach den *Bestimmungen* des Menschen, sondern nur nach den Bedingungen unserer selbst, um Bestimmungen überhaupt als *Möglichkeiten* vollziehen zu können. Eingeschlossen der Frage, *wie* wir sie vollziehen (vgl. das Kapitel „Ich bin“).

Aus der Abwehr substanzialer Bestimmungen des Menschen und ihrer Auslösung durch Heidegger im „geordneten Entwurf“ muß keineswegs folgen, daß die ethische Theorie willkürlich wird. Die ethische Theorie bestimmt sich nicht aus Kriterien, die in ihr selbst bestimmt werden können, sondern ihre „Wahrheit“ bestimmt sich *nur* durch uns selbst, durch unser Handeln - durch Wahrhaftigkeit. Diese

³ Sprachtheoretisch kann diese Vorgehensweise Heideggers auch so formuliert werden: In einem ersten Schritt versucht er, bestimmte Begriffe in ihren (alltäglichen) Verwendungswesen zu analysieren, um in einem zweiten Schritt eine Bedeutung (bspw. von „Tod“ oder „Schuld“) als völlig außerhalb ihrer Verwendungswesen zu etablieren, d. h. absolute Bestimmungen zu finden. Damit handelt sich die Sekundärliteratur zu Heidegger, eingeschlossen diese Arbeit, ein gravierendes Problem ein: Um diese Bestimmungen zu verstehen, müssen sie einer eindeutigen Verwendungszugeführt werden. Diese jedoch besteht noch gar nicht, denn die Wirkungsgeschichte Heideggers hat keine Begriffe normieren können! Deshalb versuchen wir immer wieder, dieselben Sachverhalte in anderen Formulierungen verständlich zu machen.
⁴ Vgl. GA26, 196f.: „(...)“, weil die Fundamentaltontologie Probleme fällt, die in ihrer Problematik selbst zur Existenz der Menschen gehören, zum metaphysischen Wesen des Daseins, wie es uns sichtbar wird: (...)“; vgl. GA26, 200f.: „(...)“, daß wir in der Analytik uns nur dessen ermächtigen, was in jedem analytischen Ansatz schon zugrunde liegt als ursprüngliche Einheit und Ganzheit, als Synthesis, die wir zuvor nicht ausdrücklich vollzogen haben, sondern die gleichsam an und mit uns immer schon, sofern wir existieren, vollzogen ist.“

Wahrheit geht der ethischen Theorie als einer Möglichkeit, in der sich der Theoretiker bereits verstehen muß, voraus. So muß die Frage, die im Kontext der Heidegger'schen Philosophie oft auftaucht, nämlich ob Heidegger einen „Dezisionismus“ unterstützt, anders gestellt werden.⁵

Wer so fragt, hat bereits eine Wertung vollzogen, nämlich eine negative Bewertung des Dezisionismus. Er hat vorausgesetzt, was er beantworten will. Es muß anders gefragt werden. Kennt die Grundlegung der Ontologie der Existenz neben der *Entscheidung* ein *Sollen*? Dieser Frage soll u. a. nachgegangen werden. Diesen Ort wird die Heidegger'sche Gewissensanalyse einnehmen, die das *gesamte* Werk, d. h. *Sein und Zeit*, als seinen innersten Kern zusammenhält. Kann ein „Ruf“ ohne Sollen gedacht werden? Dabei - so die These - ist aus unserem Verständnis der Heidegger'schen Philosophie her gesehen nicht entscheidend, ob die *Theorie* ihre eigenen Sollens-Ansprüche reflektiert, sondern ob sie das Verständnis *unserer selbst* als eines Gesollten und Geforderten übersieht (vgl. das Kapitel „Das Gewissen“).

Stellt man *Sein und Zeit* in den angeedeuteten und im weitesten Sinne ethisch gefaßten Kontext, so könnte eine Nachfrage nach der Beziehung zwischen der „Politik“ und der Philosophie Heideggers erfolgen. Diese Beziehung soll hier ausgeblendet werden. Es wird versucht, den heroisch-völkischen Unterton des Heidegger'schen Sprachgestus auszublenken. Damit wird auch eine Thematisierung der Verbindung zwischen Weltanschauung und philosophischer Theorie ausgeschaltet. Sie kann zur Sache des hier behandelten Themas nichts beitragen, da die Frage nach Heideggers Faschismus und dessen Verbindung zu seinen Werken auf einer Metaebene liegt, die nicht berührt werden soll. Damit wird diese Frage nicht für sinnlos erklärt. Sie wird weder verdeckt noch verdrängt. Sie könnte als *Frage* wieder hervortreten, wenn das moralische „Loch“ von *Sein und Zeit* angesprochen wird - und dieses „Loch“ besteht nicht nur in der Vernunftfeindlichkeit der Heidegger'schen Philosophie, sondern ist bereits in dem Theorem der vereinzelt „Entschlossenheit“ im-plyziert.

Desweiteren wird der Blick auf Begriffe gelenkt, die im Kontext einer möglichen Grundlegung von Ethik von außerordentlicher Bedeutung sind, nämlich Wollen und Handeln. Zwar hat Heidegger - oberflächlich gesehen - versucht, diese Begrif-

⁵ Vgl. Tugendhat (1967), 360f.

fe zu tilgen, bei näherer Betrachtung jedoch werden sie sich als die entscheidenden Begriffe in *Sein und Zeit* herausstellen (vgl. Kapitel „Das Wollen“).

Der Blick versucht, die Ränder aufzufinden. Die *gesamte* Literatur, die sich mit einer Beziehung Heideggers zur praktischen Philosophie oder einer möglichen Ethik auseinandersetzt, übersieht, daß Heidegger *zwei* Handlungsbegriffe vertritt, wovon *nur der eine* im engeren Sinne als *Praxis* oder als pragmatisches Handeln ausgelegt werden kann. Die dieser Arbeit zugrundeliegende These besagt, daß *jede* Ethik - solange sie sich auf zurwehmungsfähige Subjekte bezieht (und das muß sie) - diesen zweiten Begriff des Handelns voraussetzen muß. Und zwar *nicht* als Begriff, sondern als das Verstehen unserer selbst im Gewissen als Handelnde. Mit Heidegger kann analysiert werden, wie wir Handelnde sein können.

Damit versteht diese Arbeit sich keineswegs als dekonstruktivistische Lektüre, denn das Ziel ist nicht, die Ränder und verborgenen Spuren um ihrer selbst willen aufzusuchen, sondern ihre *positive* Bedeutung für *Sein und Zeit* zu analysieren. Diejenigen, die *Sein und Zeit* aus dem Kontext der Heideggerschen Spätphilosophie begehen, übersieht, daß das *Wollen* eine systematisch zentrale Stellung einnimmt⁶, könnte Heidegger doch anders nicht klar machen, wie die „Modifikation“ zwischen dem uneigentlichen Man-Selbst und dem eigentlichen Selbst sein zustande kommen soll (vgl. Kapitel „Das Wollen“). Ausgedrückt wird diese absolute Voraussetzung in dem Begriff *Gewissenshabenwollen* und dem der *Selbstwahl*. Nicht eine real-ontologische Struktur oder das Sittengesetz, sondern der Vollzug begründet die wahrhaftige Existenz. So muß der Blick nicht nur darauf gelenkt werden, daß Heidegger Wahrheit als Vollzug (d.h. Sein) faßt, sondern auch auf ihren Bezug zum eigentlichen Selbstsein (vgl. das Kapitel „Vorbegriﬄichkeiten“ und „Die Entschlossenheit“) eingegangen werden.

Warum Heidegger?

Indem eine Arbeit über ein Werk wie Heideggers *Sein und Zeit* nicht unmittelbar oder aus willkürlichen Motiven zustandekommt, sondern mit bestimmten, zuvor

⁶ Deutlich wird dies insbesondere bei Hannah Arendt, die aus der Spätphilosophie her *Sein und Zeit* als „Wille zum Nichtwollen“ auslegt. Vgl. Arendt (1978), 164: „Weder das Wort 'Wollen' noch das Wort 'Denken' kommt in Heideggers früherem Werk vor der sogenannten Kehre in der Mitte der 30er Jahre vor.“ Diese Aussage ist absolut unklar. Um dies deutlich zu machen: wir argumentieren an keiner Stelle dieser Arbeit aus dem Kontext der Heideggerschen Spätphilosophie her, die sich bezüglich des von Heidegger später kritisierten, sich überschlagenden Willens zu sich selbst und der ungleichen Verflachung der Philosophiegeschichte selbst zerstört. Diese Thematik wird hier ausgeblendet.

bereits anerkannten Ideen und Aussagen unausgewiesen operiert, hat sie bestimmte Ziele bereits vor der genauen Analyse zugrunde gelegt, die wir hier aufdecken:

Der Grundansatzpunkt der frühen Heideggerischen Philosophie, so der Leitgedanke vor der Interpretation, liegt in dem Versuch, den Menschen als ein auf die Zukunft hin gesehen offenes, unbestimmtes Wesen, neu zu erfassen. Die Möglichkeiten, unsere Existenz zu vollziehen, liegen nicht, wie noch eine bestimmte Traditionslinie der abendländischen Philosophie meinte, in einer Ablehnung oder Annahme gewisser - inhaltlich voll bestimmter - Prinzipien und Gesetze, die mit absoluter Gewissheit unmittelbar im Bewußtsein erschienen, sondern in der radikal gefaßten Unbestimmtheit unseres Selbstvollzuges. Der so gefaßte, unbestimmte Selbstvollzug findet seine Bestimmung, die er unweigerlich als Vollzug hat, in einer Dialektik von Geworfenheit und Entwurf, also eines Ausgleichs von „vergangenen“ und „zukünftigen“ Momenten, wobei die Reflexion auf die „vergangenen“ Momente selbst noch einmal einer Unbestimmtheit zugeführt wird, da die „gewesenen“ Momente nur über den Modus der Zukunft im Bewußtsein aktualisiert werden, und damit nie einer naturwüchsigen Determination unterliegen. Die Zukunft selbst ist im Heideggerischen Sinne nicht ein objektives Ereignis oder ein Sachverhalt in der Zeit, sondern selbst Vollzug bzw. Tätigkeit.

Jeder Bezug auf „wirkliche vergangene“ Ereignisse aktualisiert diese als *Möglichkeit*, und ist *im* Aktualisieren zukünftig. Mit jeder Vergangenheit als *meiner* Vergangenheit muß ich implizit mitsetzen: es könnte auch nicht gewesen sein.⁷ Nur aus unserer Zukunft her (Verstehen als Tätigkeit) ist die Vergangenheit verstehbar und die Zukunft ist damit die Voraussetzung für den reflexiv-konstituierten Bezug. Diese (allerdings in dieser Arbeit nicht bezüglich der Zeitlichkeit analysierte) Heideggerische Sichtweise kann vermeiden, Freiheit als eine substanziale Bestimmung der Person anzusehen, ohne sie dabei jedoch vollständig zu negieren. Die Freiheit transzendiert die Geworfenheit, geht ihr voraus, sie muß jedoch immer ein Bestimmtes haben, dem sie vorausgeht. Damit wird Freiheit nicht negativ bestimmt als „Freiheit von...“, sondern in umgekehrter Weise als „Freiheit für...“. Die Freiheit entfällt sich als *Differenz* zwischen Geworfenheit und Entwurf und kommt in

⁷ Dieses formale Argument reicht sicher noch nicht hin, um die Möglichkeit als Möglichkeit zu bestimmen, denn was heißt es, dieses „es könnte auch nicht...“ zu vollziehen? Auch bleibt eine genaue Zeitanalyse hier unberücksichtigt, insbesondere das Problem, das Heidegger als „Bewegtheit“ des Daseins anspricht. Mit der Destruktion eines unwandelbaren, substanzialen Ichkerns kommt unweigerlich die Zeit in einer gewissen Weise mit ins Spiel als Bestimmung dessen, wie wir vollziehen. Vgl. dazu Görland (1981), 19f.

paradoxen Sätzen der Art „Ich bin frei, aber nicht immer eigentlich frei“ zum Ausdruck.

Diese Sichtweise eröffnet eine Perspektive auf das Vernunftproblem, das in der derzeitigen Philosophie zumeist als „Vernunftkritik“ diskutiert wird. Die traditionelle, substanziale Bestimmung des Menschen, daß er Vernunft „hat“, stößt auf Schwierigkeiten, weil sie nicht bzw. nur mit einer Geschichtsphilosophie erklären kann, warum der Mensch faktisch zumeist unvernünftig ist. Er müßte dann nicht nur Vernunft im Sinne einer Eigenschaft „haben“, sondern ebenso müßte gesagt werden, daß er „Unvernunft“ hat. Diesen Aspekt hat die Tradition gesehen, allerdings mit der Verwendung von Begriffen wie „Neigung“ oder „Triebe“ verfehlt.⁸

Das Problem von Vernunft und ihr entgegengesetzter, faktischer Unvernunft taucht bei Heidegger implizit wieder auf, einmal im Kontext der Begriffe „Wahrheit“ und „Unwahrheit“, in denen wir „gleichursprünglich“ sind, ein anderes Mal im Kontext der Begriffe „Eigentlichkeit“ und „Uneigentlichkeit“, die auf den genannten Kontext zurückgreifen. Die Annahme einer „Gleichursprünglichkeit“ versucht, die Negation eines der beiden Elemente zu vermeiden. Allerdings bleibt die Frage, ob dieses Konzept plausibel zu überzeugen vermag.⁹

Diese Grundsidee auf die Heideggerische Philosophie liegt dieser Arbeit als „Vorhaben“ voraus. Ob sie sich bestätigt, bleibt offen.

Es scheint unmöglich, *Sein und Zeit* als „Werkzeugkiste“ (Foucault/Rorty) zu begreifen. Im Gegenteil: sieht man Heideggers Hauptwerk als ein *Werk* an, so müßte jede Einzelkomponente in die Gesamtkomposition mit einbezogen werden. Heidegger hat bspw. nicht vollständig voneinander etwas über Wahrheit, etwas anderes über die Genese der theoretisch-wissenschaftlichen Einstellung geschrieben. Im Gegenteil: *Sein und Zeit* stellt zwei Ansprüche auf: Erstens eine universelle Neugründung der Philosophie zu leisten, und zweitens diese nur dann erreichen zu können, wenn alle Einzelkomponenten aneinandergelagert werden können. So ist z.B. das theoretisch aufgewiesene *Ganzsein können* des Daseins - Heideggers Anspruch nach - überhaupt die Bedingung für die sich daran

⁸ Damit verfehlt auch die biologische oder (tiefen)psychologische Interpretation das Problem.

⁹ Heidegger hat in den Vorlesungen um und nach *Sein und Zeit* versucht, die Gleichursprünglichkeit in ein Fundamentverhältnis zu verwandeln, das die Begriffe Entwurf und Geworfenheit abstrakter faßt und idealistisch als „Entwurf der Geworfenheit“ interpretiert. Auf die Vorlesungen gehen wir hier allerdings nur am Rande ein.

anschließende Zeitlichkeitsanalyse. Bevor nicht die Ganzheit in ihrer Möglichkeit aufgewiesen wird, kann auch die Folgerung nicht anerkannt werden. Trotzdem kann der Anspruch einer Gesamtanalyse hier nicht erfüllt werden, denn es würde eine pauschalisierende Ablehnung oder Affirmation der Heideggerischen Gesamtphilosophie daraus erfolgen. Wir müßten den Text von *Sein und Zeit* als geschlossenes System konstruieren. Eine solche Gesamtanalyse soll und kann deshalb nicht geleistet werden, insofern sie den Rahmen sprengen würde und sich darüber hinaus grundsätzlich nicht als sinnvoll erweist, weil sie hermeneutisch innerhalb des Textes bliebe, ohne über ihn hinauszublicken. So wird im Kapitel „Vor begrifflichkeiten“ der zusammenhängende Umriß nur angedeutet, um notwendige Begriffe für die thematische Eingrenzung dieser Arbeit zu gewinnen. Ziel ist ein Mittelweg zwischen der „Werkzeugkiste“ und einer hermeneutischen Gesamtanalyse.

Ob ein solches Unterfangen möglich oder eher zum Scheitern verurteilt ist, kann nur der Fortgang selbst erweisen.

Aber auch ein Scheitern wäre nicht nichts...

VORÜBERLEGUNG

Heideggers Philosophie, insbesondere *Sein und Zeit*, hat trotz ihres engen Zeitbezuges eine weit ausgreifende Wirkungsgeschichte. Trotzdem weist sie Unterschiede zur allgemeinen Klassikerrezeption auf. Die argumentationsfeindliche Stellung Heideggers wurde von der Literatur zumeist affiniert. Nur wenige Autoren können produktiv und unkonventionell mit Heideggers Hauptwerk umgehen. Nicht selten findet die Paraphrase, und zwar in ungewöhnlicher Intensität, ihren Niederschlag in der Forschung.¹⁰ Sie gleicht sich damit ihrem Untersuchungsgegenstand an, der in seiner Sprache, Ausdrucksweise und Verständlichkeit allzuoft dunkel bleibt. Der Appell ist sein vorherrschender Grundton. Heidegger war überzeugt, mit seiner Sichtweise der Dinge eine neue Dimension, wenn nicht gar die völlige Negation hergabrachter Methoden herbeizuführen. Die Heideggersche Frühphilosophie strebt jedoch keinesfalls an, die gesamte Tradition zu destruieren, wie es in der Spätphilosophie ohne den öffnenden Blick auf die Differenzen geschieht, sondern, ihre Kritik trifft das 'Heute' (SuZ, 22). Heidegger strebte nach eigenen Worten eine „grundsätzliche Umbildung des Philosophierens“ an, der ein „Umsturz“ folgen sollte: „Viel Götzendienererei muß ausgerottet werden - d. h. die verschiedenen Medizinmänner der heutigen Philosophie müssen ihr furchtbares und jämmerliches Handwerk aufgedeckt bekommen - bei Lebzeiten, damit sie nicht meinen, mit ihnen sei das Reich Gottes heute erschienen.“ (Briefe Jaspers, 14. Juli 1923).

Aus dieser Intention heraus hat Heidegger mit *Sein und Zeit* versucht, radikal neue Begrifflichkeiten zu (er)finden, die dem neu entdeckten Phänomenbereich entsprechen sollten. Er versäumt es jedoch, Klarheit in ein solches Unternehmen zu bringen. Die Begrifflichkeiten werden selten eindeutig verwendet, die Aufhellung bleibt eher im Hintergrund. Tugendhat hat diese Methode zurecht als „Evozieren“¹¹ bezeichnet. Die Gefahr einer solchen Methode hat Jaspers auf den Begriff gebracht:

¹⁰ Besonders Kraß: Kreml (1987), passim; Hüni (1985), passim; Schübler (1993), passim.
¹¹ Vgl. Tugendhat (1979), 168.

„Er [Heidegger; C.L.] erzeugt nicht das Selbstdenken, nicht die Freiheit, - sondern ästhetische Betangenhheit.“¹²

Vielfach übersteht die Literatur zu Heidegger, daß jede Evokation, will sie nicht in der Tiefe des subjektiven Bewußtseins verschwinden, „auf eine intersubjektiv kontrollierbare Weise“ analysiert werden sollte.¹³ Daß dies nicht oft geschehen ist, zeigt sich daran, daß die Wirkungsgeschichte von *Sein und Zeit* als einer philosophischen Grundtheorie eher verblaßt ist. Die Sekundärliteratur befaßt sich entweder mit Heideggers Spätphilosophie, die noch schwerer einem intersubjektiven Anspruch genügt, oder mit dem Destruktionstheorem, also der allgemeinen Metaphysikkritik Heideggers. Sicher sind Heideggers Ansätze in den Neostrukturalismus, den Pragmatismus oder die analytische Philosophie eingegangen. Doch die eigentliche Intention, die Heidegger mit *Sein und Zeit* nach der hier vertretene Annahme hat, nämlich den Menschen in einer anderen Weise zu sehen, wird selten wahrgenommen.¹⁴

Aus diesen Gründen versucht diese Arbeit nicht, einen Forschungsbericht zu leisten. Die Literatur wurde nach Verständlichkeitskriterien ausgewählt. Die Auswahl erfolgt somit nach subjektiven Kriterien. Aber das muß kein Nachteil sein. Angestrebt ist nicht, die Forschungsliteratur zu verstehen.

Eine produktive Auseinandersetzung mit Heidegger schließt möglicherweise Verzerrungen mit ein. Diese werden jedoch bewußt in Kauf genommen, da keine historisch genaue „Abrechnung“ mit dem Text von *Sein und Zeit* geliefert werden soll. Wir befinden uns in einer Zeit, in der die Gegenwehr gegen die Klassiker als Gefecht gegen ihre Übermacht vorbei ist. Die Zeit der ersten Schüler- und Gegnergeneration ist abgelaufen. Heidegger hat 40 Jahre nach *Sein und Zeit*, auch wenn ansonsten seine teilweise irreführenden Selbstinterpretationen nicht geeignet erscheinen, als Beleg herangezogen zu werden, seine Methode in *Sein und Zeit* selbst charakterisiert. Er verlangt in einem Gespräch mit Richard Wisser „eine neue Sorgfalt der Sprache, keine Erfindung neuer Termini, wie ich einmal dachte.“ (Antwort,28).

¹² Vgl. Jaspers (1978), 132.

¹³ Vgl. Tugendhat (1979), 170.

¹⁴ Heidegger sagt 1928 selbst explizit, worauf die Phänomenologie abzielt; vgl. GA26,167: „Die Einsicht in die Intentionalität geht nicht so weit, daß man zugleich sieht, daß das Erfassen dieser Struktur als We- sensstruktur des Daseins den ganzen Begriff des Menschen revolutionieren muß.“

Auch wenn Heidegger in dieser späten Aussage die „Erfindung neuer Termini“ ablehnt, heißt das noch nicht, daß die frühe Philosophie als Unsinm anzusehen wäre. Im Gegenteil. Die Erfindung neuer Termini erhält ihren Sinn, nämlich denjenigen, traditionellen Begriffen zu ersetzen und ihre Bedeutungsbereiche zu modifizieren. Zweifellos ist dies geschehen. So ist bspw. die Analyse der Stimmung und der Befindlichkeit in der existenzialen Analyse Heideggers eine weitgreifendere „Entdeckung“, die weit über den Begriff des „Gefühls“ hinausgeht, den die traditionelle Terminologie anbietet.

Neben dieser ersten methodischen Maxime, die diffuse Begrifflichkeit Heideggers im Sekundärtext nicht zu affirmieren, gilt es, weiteres zu beachten.

In der Rezeption der Heideggerschen Philosophie haben sich zwei Grundrichtungen der Lektüre ergeben. Die eine Seite optiert für eine Lektüre, die sich aus der Spätphilosophie Heideggers ergibt (von Herrmann, Blust, Brandner), die andere läßt für die Analyse von *Sein und Zeit* die Philosophie nach der Kehre in den Hintergrund treten (Schulz, Habermas, Tugendhat, Gethmann). Die erste sieht in Heideggers Frühwerk bereits den Versuch, die traditionelle Theorie vollständig zu brechen. Heidegger sei keinesfalls noch auf den Spuren einer Subjekttheorie, die das Sein des Menschen auf eine andere Weise zu fassen versucht, sondern er habe bereits das „Sein selbst“ im Auge gehabt.¹⁵ Ihre Verteidiger schreiben mit Vorliebe „Entschlossenheit“ statt „Entschlossenheit“ und „Ge-wissen“ statt „Gewissen“. Besonders drastisch zeigt sich diese Lektüerichtung in derjenigen Literatur, die um die Themenkreise „Handeln“ oder „praktische Philosophie“ kreisen. Völlig belanglos von Heideggers später Ideologie der „Gelassenheit“ und dem „Briet über den Humanismus“, wird *Sein und Zeit* von Begriffen her ausgelegt, die 1927 nicht auftauchen.¹⁶ Die zweite Lektüerichtung sieht in Heideggers Hauptwerk den Versuch, die klassische Bewußtseins- und Subjekttheorie zu transformieren, ihren Grundansatz jedoch beizubehalten (insbesondere Sartre, Levinas, Schulz, Gethmann). Heidegger habe nicht eine Destruktion der Subjektivität angestrebt,

¹⁵ Vgl. Herrmann (1980), 11: „Heideggers philosophischer Ansatz beim *Dasein* ist keine *Neubestimmung* der *Subjektivität*, sondern ihre *Verabschiedung*“. Von Herrmann affirmiert insbesondere das Heideggersche Hölderlin-Verständnis als Dichter, der den Deutschen noch bevorsteht, wenn er davon spricht, daß das Verständnis von *Sein und Zeit* „eine Aufgabe der Zukunft“ (12) bleibt. Von Herrmann evoziert in unklarer, paraphrasenartiger Form eine „Entschlossenheit von Sein überhaupt“ (22). An keiner Stelle fühlt sich von Herrmann, der hier exemplarisch angeführt wird, genötigt, diese Begriffe zu erklären.

¹⁶ Vgl. Maurer (1974); Herrmann (1976); Brandner (1993) und, etwas differenzierter, Riedel (1989).

sondern ihre Neufassung. So hat Walter Schulz mit eindringlicher Klarheit die Schnittstelle herausgearbeitet, die Heidegger mit der klassischen deutschen Philosophie verbindet, und die ihn zugleich von ihr trennt. Schulz stellt Heidegger in die Reihe der Versuche einer „Entsubstanzialisierung der Substanz“¹⁷, die mit dem Idealismus begonnen und in Schellings Entdeckung, daß die Vernunft sich an ihrem eigenen „daß“ bricht, ihren Umkehrpunkt habe.¹⁸ Die Entdeckung der Vernunft, daß sie ihr „zu-sein-haben“ als notwendig zu Vollziehendes nicht in eine unendliche Bestimmung aufheben kann (es sei denn, sie werde theologisch), führe Heidegger fort: „Aber Schelling und Kierkegaard versuchen gleichwohl, das Daß dieses Subjektes noch theologisch auf Gott zurückzuführen. *Heidegger* dagegen nimmt dieses Daß in die Bestimmungen des Daseins selbst mit hinein.“¹⁹

Diese Arbeit schließt sich der letztgenannten Richtung an.²⁰

Heidegger transformiert die traditionelle Bestimmung, daß wir ein „Ich“ sind, in die Bestimmung eines „Ich bin“. Das „bin“ analysiert er nicht mehr, indem er nach den Was-Bestimmungen fragt, sondern nach dem Wie. Die reflexiv und konstruktiv gewonnene Einsicht in das „Ich“ muß in seiner Vollzugsweise analysiert werden. Ein Ich *ist* nur als Vollziehendes, d. h. Existierendes.²¹ Es vollzieht aber nicht „das

¹⁷ Vgl. Schulz (1969), 99.

¹⁸ Eine ähnliche Argumentationsrichtung verfolgt Schmidinger (1985), allerdings bezüglich Heideggers Späphilosophie.

¹⁹ Vgl. Schulz (1969), 102. Dem entgegen hat Schulz später versucht, die Spätphilosophie Heideggers mit in die Interpretation des Idealismus auf anderem Wege einzubeziehen, indem Heidegger das „daß“ in der Spätphilosophie doch wieder aus einem Übersubjektiven abzuleiten versuche, welches sich in die Subjektivität „schicke“, vgl. dazu Schulz (1989), passim.

²⁰ Vgl. Tugendhat (1969), 286: „Heidegger ist vielleicht der einzige Philosoph unserer Zeit, der versucht hat, die klassische Tradition der ontologisch-transzendentalen Philosophie produktiv fortzusetzen. Daß diese Fortsetzung sich als Überwindung darstellt, in der die Philosophie sich schließlich auflösen scheint, hat sie suspekt gemacht. Die Kritik an Heidegger wird jedoch zu einer Ebene geführt, die ihrer-

seits nicht mehr die der ontologisch-transzendentalen Tradition ist. Angenommen, es hat auch heute noch einen Sinn, an der formalen Idee einer Ontologie oder Transzendentalphilosophie als Desiderat festzuhalten, dann müßte Heideggers Versuch im Hinblick auf diese Idee kritisch betrachtet werden, die ihm selbst geleitet hat, um eine Orientierung über unsere eigenen Möglichkeiten zu gewinnen.“, vgl. auch Riedel (1989), 163: Heideggers Theorie verfolge „auf den Spuren von Husserl noch einmal die Absicht der theoretischen Selbstkonstitution der ‚Subjektivität des Subjekts‘“.

²¹ Gegen die subjektivitätstheoretische Lektüre, explizit gegen Gethmann (1974), stellt sich Figal; vgl. Figal (1988), 19f.: „Subjektivitätstheoretisch sind alle Konzepte, die sich an Vollzügen orientieren und

wußtseins und der ihm korrelierenden Gegenstände erwarten. Eine transzendentalphilosophische Theorie sei es ausdrücklich oder nicht, von dieser Orientierung die Chance zu einer konsistenten Theorie des Bewußtseins oder einzelne Handlung identifizierbaren Vollzug annimmt, der die Korrelation des Bewußtseins und seiner Gegenstände erst verständlich macht; sofern sie diesen Anspruch erhebt, muß eine transzendentalphilosophische Theorie auch den Versuch machen, ihre Annahme eines wie auch immer zu fassenden prinzipiellen Vollzugs als notwendig zu erweisen.“ Und in der Tat - im Gegensatz zu Figal interpretieren

Ich“, sondern eine Weise meiner selbst. Die Konstruktion setzt denjenigen voraus, der konstruiert. Durch diese Grundüberlegung findet Heidegger die Basis in der „Alltäglichkeit“. In dieser ist der primäre Modus des Wie ein Besorgen, Zu-tun-haben-mit den Dingen. Diesen Modus - und hier setzt die eigentliche Blickrichtung auf den ethischen Kontext an - nennt Heidegger nun aber nicht im genuinen Sinne „Handeln“, wie die Literatur (Gethmann/Trauss) herausstellt, sondern Verhalten als „Umgang“; Handeln ist ein dem Umgang mit zunächst begehrenden, innerweltlich Seienden entgegengesetzter Modus. Heidegger trennt innerhalb des Handelns zwischen den beiden Modi der Uneigentlichkeit und der Eigentlichkeit. Jedes Zu-tun-haben mit Dingen setzt ein Vorumwillen voraus, aus dem sich der eigentliche Modus, uns selbst zu vollziehen, bestimmt. Der uneigentliche Modus besteht darin, uns reflexiv oder theoretisch - und das heißt unwahrhaftig - als ein Vorhandenes aufzufassen, bei dem noch etwas ist, das ich selbst nicht bin. Im eigentlichen Modus bin ich selbst das, was ich bin. Ich bin wollend entschlossen als Handelnder. Ich bin wahrhaftig.

Um zum Begriff des Handelns zu gelangen, muß sich diese Arbeit zunächst im Kapitel „Vorbegriiflichkeiten“ mit dem Begriff des „Sinnes“ als Vorathin auseinandersetzen. Von diesem aus wird Heideggers Begriff des Verstehens - im Zusammenhang mit einer explizit subjektivitätsphilosophischen Lesart - erläutert und schließlich die so gewonnenen Interpretationsergebnisse auf die Begriffe „Phänomen“ und „Wahrheit“ bezogen.

Im Anschluß daran wird im zweiten Kapitel der spezielle Begriff des Wollens untersucht, den Heidegger wiederum in uneigentlich und eigentlich aufteilt, um daraus seinen Begriff der Freiheit zu gewinnen. Mithilfe des Wollens kann ein erster Unterscheidungsgrund zwischen „Umgang in der Welt“ und „Handeln“ gewonnen werden. Da Heidegger den Begriff der Freiheit als „Freiheit zum Tode“ bestimmt, muß der Todesbegriff unter unserer Perspektive behandelt werden. Die Freiheit, die mit der „Modifikation“ zwischen dem eigentlichen „Ich bin“ und dem uneigentlichen „Ich bin“ zu tun hat, wird im dritten Kapitel mit Heideggers Auffassung des Gewissens konfrontiert. Der Gewissensbegriff wird dabei als *die* Entscheidung

scheidende Stelle in *Sein und Zeit* interpretiert, weil er mit Verantwortung und Selbstverantwortung zusammenhängt. Da das Gewissen kein außerhalb meiner selbst ist, kann es nur ein Modus sein, in dem ich mich verstehe, und zwar in einer bestimmten Art und Weise: als Handelnder. Wir interpretieren das Gewissen nicht als ein Ereignis oder ein Erlebnis, sondern als Selbstwahl. Sich im Gewissen zu verstehen heißt, sich selbst zu wählen. Dieser Begriff ergibt im Zusammenschluß mit dem Wollen den Modus des Handelns: die Entschlossenheit. Darauf wird im vierten Kapitel eingegangen. Damit nennen wir - hier nur zusammenfassend erwähnt - drei Kriterien, um pragmatischen Umgang in der Welt vom Handeln abzugrenzen: Wollen, Entschlossenheit und Gewissen.

Damit ist der Begriff anvisiert, den *jede* Ethik als eine solche voraussetzt: Handeln. *Mit Heidegger kann keine Ethik entwickelt werden, sondern nur verstanden werden, wie wir uns selbst vor einer solchen Theorie verstanden haben müssen.* Es wird gezeigt, daß die Interpretation der Philosophie von *Sein und Zeit* als Pragmatismus (vgl. Kapitel „Das Wollen“) falsch ist. Mithilfe der drei Kriterien Wille, Gewissen und Entschlossenheit, kann eindeutig ein Handlungsbezug in *Sein und Zeit* aufgewiesen werden, der dem pragmatischen Umgang in der Welt genau entgegengesetzt ist.

Im letzten Kapitel werden abschließend - als Zusatz - einige Überlegungen angestellt, die den Begriff des Vollzuges mit Heideggers Terminologie der Spätphilosophie konfrontieren.

Beginnen wir mit dem Begriff, der notwendigerweise zuerst geklärt werden muß, um überhaupt den angestrebten Kontext von *Sein und Zeit* in das Blickfeld zu bekommen: „Sein als Informativ des 'Ich bin'“ (SuZ,54).

VORBEGRIFFLICHKEITEN: „ICH BIN“

„Ich kann mein 'ich bin' nicht anders
 machen, sondern nur so oder so er-
 greifen und sein.“
 (Briefe Löwith, 30)

In diesem Kapitel soll ein begriffliches „Grundgerüst“ von *Sein und Zeit* errichtet werden. Wir versuchen im Folgenden, die Begrifflichkeit Heideggers unter explizit subjektivitätsphilosophischen Gesichtspunkten zu analysieren, und uns mit Hilfe dieser dem thematischen Schwerpunkt dieser Arbeit, nämlich der „Grundlegung des Handelns in *Sein und Zeit*“, anzunähern.

Dieser Ansatz erfordert eine spezielle Perspektive auf die Begrifflichkeit Heideggers: In einem ersten Schritt wird die in der Forschung kontroverse diskutierte Frage, ob die Begriffe „Sein“ und „Sinn“ bestimmbar sind, eindeutig beantwortet. Im Vollziehen (Sein), so die These, geht es um „eigentlich“ um ein „Worumwollen“ (eigentlicher Sinn), aus dem sich alle Bezüge herleiten lassen. Erläutert wird Heideggers Übergang vom „Ich“ zum „Selbstsein“ und seine implizite Kritik an einer Reflexionsphilosophie. Das Worumwollen wird als Wahrhaftigkeit bestimmt. Da es uns immer um diese geht (Eigentlichkeit), setzen wir voraus, daß wir sie im „aktualen“ Vollzug *nicht* sind (Uneigentlichkeit/Unwahrhaftigkeit), sie aber als Möglichkeit sein können. Dieses Begriffsspar (eigentlich-uneigentlich) wird anhand des Heideggerschen „Verstehens“ erläutert und schließlich auf die Bestimmung der Phänomenologie bezogen, in der die Begriffe uneigentlich und eigentlich in die Begriffe „Schein“ und „an-ihm-selbst“ transformiert werden. Dabei wird die These aufgestellt, daß nicht nur die Philosophie, sondern auch unser alltägliches Verhalten die beiden Weisen zu sein (eigentlich - uneigentlich) implizit setzt bzw. ist. Heideggers Bestimmung der Phänomenologie zeigt sich als die grundlegende Struktur aller Bestimmungen in *Sein und Zeit* und hängt eng mit der Wahrhaftigkeitsfrage zusammen.

Damit besitzen wir die Voraussetzung für die im darauf folgenden Kapitel zu erläuternde Bestimmung des Wollens und die genauere Analyse des Worumwillen als Entschlossenheit (Handeln).

Beginnen wir mit einem Rückgriff auf unsere in der Einleitung getroffene Distinktion zwischen der „Was“- und „Wer“-Frage. Herausgestellt wurde, daß die Was-Frage, versteht man sie im Sinne einer Wesensfrage (Sein im Sinne von „Wesen“), im Konflikt gerät mit der Wer-Frage, wenn man beachtet, wer (oder etwa was?) sie stellt. Die Wer-Frage muß immer neu gestellt, kann nie definitiv beantwortet werden und ergibt sich je aus dem, *wie* der Fragesteller ist, d.h. vollzieht. In Heideggers Worten: „Alle Seinsstrukturen des Daseins, mithin auch das Phänomen, das auf diese Wer-Frage antwortet, sind Weisen seines Seins.“ (SuZ, 114).

Wenn wir bspw. jemanden fragen, *was* er sei, so wird er Antworten geben wie etwa „Ich bin Angestellter“, „Ich bin ein Mensch mit zwei Beinen“ oder „Ich bin eine Frau“. Er oder sie antwortet mit Eigenschaften, die er oder sie *hat*. Wenn wir denselben Menschen fragen, *wie* er sei, so müßte er (verstünde er die Frage im Heideggerschen Sinne) antworten, „Ich sitze hier auf einem Stuhl“, „Ich schreibe an meiner Magisterarbeit an meinem Schreibtisch“ oder „Ich föhne mir die Haare in meinem Zimmer“. Die Wie-Frage verlangt nach einer Antwort, die den in die Frage Gestellten mit seinem derzeitigen Vollzug antworten läßt. Er oder sie antwortet mit dem Vollzug seines oder ihres Seins. Dieser Vollzug, oder dasjenige, *wozu* sich die Angesprochenen gerade verhalten, drückt ihr *Besorgen* aus. So jedenfalls sieht es auf den ersten Blick aus. Der Unterschied, den Heidegger herausarbeitet, ist jedoch, daß es keine Differenz zwischen Vollzug und Sein gibt. Wir sind keine Dinge, die sich über substanziale Bestimmungen präzisieren lassen. Wer sich als Kern mit Eigenschaften ausfaßt, verhält sich *uneigentlich* zu sich selbst in seinem Vollzug. Wer sich eigentlich versteht, verhält sich nicht zu einem „Ich“, sondern immer nur zu einem „Ich bin“. Auf das zweite Wort wird alles ankommen.

Wenn die Angesprochenen weitergefragt werden würden, warum oder *worumwillen* sie gerade irgendetwas vollziehen, werden sie *zunächst und zumeist* aus ihrem Besorgen heraus einen Zweck ihre Tuns angeben: etwa „Ich föhne mir die Haare, weil sie trocken werden sollen“. Stellt man diese Frage immer wieder, werden die Wozu-Bezüge irgendwann abbrechen und in eine andere Art von Antwort um-

schlagen. Heidegger nennt dies den ‚Zusammenhang, der von der Struktur der Bewandnis zum Sein des Daseins selbst führt als dem eigentlichen und einzigen Worum-willen‘ (SuZ, 84). Dieser Zusammenhang wird unsere Klammer sein, die den Blick auf den ethischen Kontext der Heideggerischen Philosophie lenkt. So werden etwa die Angesprochenen antworten: ‚Ich möchte mich nicht erkälten‘, um dann letztendlich sagen zu müssen: ‚weil ich es will‘, und darauf ‚weil ich es um meiner selbst willen will‘ (wobei zu interpretieren wäre, wie dieses Worum-willen bestimmt wird. Vorgehend sei hier nur angedeutet, daß es die *Wahrheit* in einem bestimmten Wie sein wird). Das Worumwollen erweist sich in letzter Konsequenz als die *Voraussetzung* des besorgenden Verhaltens: ‚Das primäre ‚Wozu‘ ist ein Worum-willen‘ (SuZ, 84).²²

Dieser Übergang und die oben getroffene Fragefunktionskammer mit zwei weiteren Begriffen Heideggers erhellt werden: *Eigentlichkeit* und *Uneigentlichkeit*. Uneigentlich fragt, wer sich reflexiv-theoretisch begreift als ein immerwährendes Was im Sinne von Wesen oder Eigenschaft. Oder, um den Heideggerischen Terminus zu wählen: er begreift sich als ein *Vorhandenes*.²³ Eigentlich fragt, wer begreift, daß wir in Wahrheit kein Was im Sinne einer feststellbaren Eigenschaft *haben*, sondern Eigenschaft *sind*.

Sein ist Vollzug. Damit ist ‚Sein‘, ‚Wille‘, ‚Verhalten‘ und ‚Worum‘ (Zweck) einleitend in Voranzeige gestellt. Es gibt keine Differenz zwischen Sein und Vollzug. Jedoch führt Heidegger eine Unterscheidung ein, nämlich die zwischen Sein und dessen Sinn. Wir müssen diese explizit als Hauptfrage von *Sein und Zeit* herausgestellte Frage zuerst klären. Was ist mit ‚Sinn von Sein‘ gemeint?

Heidegger stellt diese, von ihm nicht nur als Hauptfrage des Buches, sondern zugleich als Hauptfrage der Philosophie selbst bezeichnete Frage, bereits auf der ersten Seite. Doch bereits hier ist er mehrdeutig. Es ist nämlich nicht klar, worauf sie sich bezieht: ‚Haben wir heute eine Antwort auf die Frage nach dem, was wir mit

²² Ähnlich interpretiert auch Gethmann das Umwollen, jedoch mit der Einschränkung, daß das Umwollen mit Selbstverpflichtung gleichzusetzen sei - und nicht primär mit Wahren. Vgl. Gethmann (1993), 306:

„Vielmehr ist das Umwollen die Bindung des letzten Zwecks des Handelns an den Handelnden selbst, somit zugleich der Ursprung des Handelns als auch seiner Verbindlichkeit. (...)“

²³ Heidegger kritisiert unser gewöhnliches Selbstverständnis auf zwei Ebenen. Auf der existenziellen Ebene erfassen wir uns zumeist als Besorgendes, auf der theoretisch-existenzialen Ebene zumeist als Vorhandenes. Vgl. SuZ, 293; vgl. auch dazu Merker (1989), 217.

dem Wort 'seind' eigentlich meinen? Keineswegs. Und so gilt es denn, *die Frage nach dem Sinn von Sein* erneut zu stellen.“ (SuZ, 1). Es bleibt offen, ob Heidegger den Ausdruck „Sein/Seiendes“ oder 'das Sein' meint. Es kann gemeint sein: was ist der Sinn des Ausdrucks „Sein“? oder: Was ist „das Sein“? oder: „Was ist der Sinn des Seins“? Ernst Tugendhat, der sich als einer der wenigen kritisch und produktiv auf diese Frage eingelassen hat, kritisiert an dieser Differenzierung, daß „Sinn“ sich nur auf einen sprachlichen Ausdruck beziehen lasse, „das Sein“ jedoch kein Bezugsgegenstand für einen Sinn sei: „Die Frage nach dem Sinn von x hat einen klaren Sinn, wenn mit 'x' ein Ausdruck gemeint ist.“²⁴ Nach dem Sinn eines Tisches zu fragen, wenn man nicht mit Tisch den Ausdruck „Tisch“ meint, hat keinen eindeutigen Bezug zu spezifizierenden Verwendungszusammenhang. Bezieht „Sinn“ sich jedoch auf den Ausdruck - Heidegger bestätigt das immer wieder²⁵ - dann bliebe der Sinn des Satzes „Sein“ des Seienden“ im Dunkeln. Er ist unsinnig. Mit Sein und Sinn kann, wenn überhaupt damit umgegangen werden soll, nur etwas anderes intendiert sein. Allerdings kann „Sinn“ in einem anderen Sinne verwendet werden in Sätzen der Art „Der Sinn des Tisches“. Dann jedoch, so Tugendhat, beziehen wir den Ausdruck „Sinn“ auf eine Handlung oder eine Funktion und meinen ihren Zweck. Dieser zweiten Variante werden wir hier folgen. Heidegger hat in der Tat Sinn und Sein (des Daseins) in diesen Kontext gerückt.

Wir gehen mit Tugendhat (und Graeser²⁶) darin überein, daß die Seinsfrage, verstanden als *universale* Frage nach einem „Sein“, nur sprachanalytisch zu beantworten ist. Ein anderer Sinn als dieser ist Heideggers Hauptfrage zunächst nicht zu entnehmen.

Wir wollen auf Tugendhats Argumentation nicht weiter eingehen, da die formale Frage nach der Richtigkeit der Verwendung von „Sinn“ oder „Sein“ für die vorliegende Arbeit nicht von Relevanz ist. Und zwar aus internen Gründen von *Sein und Zeit* selbst. Gegen die Einleitung von *Sein und Zeit* wie auch gegen die Spätphilosophie Heideggers sind die Vorwürfe der analytischen Philosophie berechtigt, zu dem hier behandelten Gegenstandsbereich tragen sie nichts bei. Trotzdem müssen

²⁴ Vgl. Tugendhat (1992), 109.

²⁵ z.B. SuZ, 11: „Und gerade die ontologische Aufgabe einer nicht deduktiv konstruierenden Genealogie der verschiedenem möglichen Weisen von Sein bedarf einer Vorverständigung über das, 'was wir denn eigentlich mit diesem Ausdruck 'Sein' meinen'“;

²⁶ Vgl. Graeser (1994), passim.

wir erklären, was Heidegger mit „Sein“ und „Sinn“ meint, wenn beides sich *nicht* auf die universale Frage bezieht. Wir versuchen also, ohne willkürliche Konstruktivität, Heideggers Text den einzig möglichen Sinn dieser Frage zu entnehmen. Erstens läßt sich gemäß unserer Interpretation die universale Frage nach dem Sein des Seins überhaupt auf die Frage nach dem Sein des Daseins reduzieren. Zweitens folgt daraus eine eindeutige Verwendung von „Sinn“:

Es läßt sich feststellen: Erstens ist innerhalb von *Sein und Zeit* ein Bruch erkennbar. Sieht es zuerst danach aus, als wolle Heidegger nach „dem Sein“ (was immer das hier heißen mag) fragen, stellt er eigentlich jedoch eine andere - eingeschränkte Frage - und nimmt die Frage nach dem Sein überhaupt erst am Ende des Buches wieder auf. Zweitens - und das erscheint hier für die Klärung der Heideggerschen Begrifflichkeit von Wichtigkeit - übernimmt Heidegger einen Begriff aus Husserls *Logischen Untersuchungen*.²⁷

Heidegger äußert sich nur an wenigen Stellen, wie er „Sein“, „Seiendes“ und „Sinn“ verwendet wissen will. Die primäre Definition von „Sein“ und „Seiendes“ ist folgende: „Seiend ist alles, wovon wir reden, was wir meinen, wozu wir uns so und so verhalten, seiend ist auch, was und wie wir selbst sind. Sein liegt im Daß- und Sosein, in Realität, Vorhandenheit, Bestand, Geltung, Dasein, im 'es gibt';“ (SuZ, 6f.). Heidegger grenzt den Begriff „Seiendes“ in einem ersten Schritt aus. Alles, zu dem wir „ist“ sagen oder besser: worauf wir uns beziehen, wird als Seien- des angesprochen. Die Bestimmungen selbst, mit denen wir Seiendes ansprechen, nennt Heidegger „Sein“. In *Kant und das Problem der Metaphysik* differenziert Heidegger den Begriff „Sein“ folgendermaßen: Sein im Sinne von „Was-Sein“, im Sinne von „Daß-Sein“ und im Sinne von „Wahr-Sein“ (GA3, 223). Die erste Verwendungungsweise meint das Wesen (Essenz) eines X, die zweite die Wirklichkeit (Existenz)²⁸ eines X und die dritte die Wahrheit.²⁹ Nun läßt Heidegger sich in *Sein*

²⁷ Vgl. Brandner (1994), 134f. Brandner allerdings fällt den Bezug zu Husserl wiederum nur sprachlich, wohingegen wir hier davon ausgehen, daß die Struktur, die mithilfe Husserls im folgenden erläutert wird, *Sein und Zeit* als die bestimmende zugrundeliegt. Zur allgemeinen Beziehung zwischen Husserls *Logischen Untersuchungen* und Heideggers *Sein und Zeit* vgl. Dastur (1991), passim.

²⁸ Den Begriff der Existenz versucht Heidegger dann in *Sein und Zeit* in, einem dem alten Begriff der existenzia genau entgegengesetzten Sinn neu zu verwenden. An anderer Stelle nennt Heidegger nicht drei sprachliche Bedeutungen von „ist“, sondern sechs: vgl. dazu GA 29/30, 474ff.

²⁹ Wir können jeden Satz transformieren in der Art: „Es ist der Fall, daß p“ oder „Es ist in Wahrheit, daß p“.

und Zeit allerdings nicht weiter auf diese formale Frage ein. Wichtigter erscheint hier, daß Heidegger das Seiende, das es zu untersuchen gilt, auf das Dasein reduziert (wir lassen alle Konnotationen, die in der Sekundärliteratur mit diesem Begriff verbunden werden, wie „Mensch“ oder „Person“, hier zunächst wegfallen). *Sein und Zeit* gilt, abgesehen von den ersten Seiten, *nicht* der „Universalität des Begriffes von Sein“, sondern befindet sich auf „dem Wege einer speziellen Interpretation eines bestimmten Seienden“ (SuZ,39).

Diese Unterscheidung zwischen dem universonen Sein des Seienden überhaupt und dem Sein des speziellen Seienden (Sein des Daseins) wird von Heidegger jedoch nie eindeutig verwendet.

Die Konfusion zwischen den beiden Verwendungsweisen entsteht dadurch, daß Heidegger kein spezifisches Kriterium angeben kann, mit dem sich Sein A (Sein des Daseins) von Sein B (Sein des Seienden überhaupt) unterscheiden ließe. Heidegger trennt in einem ersten Schritt beide Fragen, setzt die Bedeutung von „Sein“ jedoch bei beiden identisch. Dann jedoch mußte daraus folgen, daß eine Trennung beider sinnlos wird. Die Bestimmung von Sein A, nämlich Sein des Daseins, reichte völlig aus. Und diese Schlussfolgerung legen wir hier zugrunde.

Es muß also möglich sein, die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt als un sinnige Frage aufzudecken und trotzdem die nach dem Sein des Daseins zuzulassen, denn in diesem Fall finden die Ausdrücke, wie wir sehen werden, ihren Sinn bzw. etwas eindeutig Intendiertes, nämlich „daß irgendein besonderer Zusammenhang zwischen Sein und Subjektivität (Dasein) besteht“ (GA26,181).

Heidegger führt „Dasein“ in einem formalen Sinn ein: „Dasein ist Seiendes, das ich je selbst bin.“ (SuZ,114). Diese formale Bestimmung oder *formale Anzeige* weist auf die traditionelle Bestimmung unserer selbst als eines „Ichs“. Davon wird später zu handeln sein. Hier sei zunächst festgehalten, daß Heidegger den Begriff eines speziellen „Seienden“ ersetzt durch „Dasein“, womit er je mich (oder uns) meint. Der Analyse dieses „daß ich je bin“ gilt *Sein und Zeit*. Es geht somit nicht mehr allgemein um das „Sein des Seienden“, sondern um das „Sein des Daseins“. Wenn Heidegger den Begriff „Sinn“ innerhalb von *Sein und Zeit* verwendet, muß er unserer Interpretation nach immer im Zusammenhang dieser Anfangsbestimmung gesehen werden, soll er überhaupt verstanden sein: Sinn des Seins des Da-

seins bzw. Sinn des je eigenen Seins: „Und wenn wir nach dem Sinn von Sein fragen, dann wird die Untersuchung nicht tiefsinmig und ergreübelt nichts, was hinter dem Sein steht, sondern fragt nach ihm selbst.“ (SuZ, 152). Auch dieses, nach ihm selbst“ deutet nicht auf die Frage nach dem Sein überhaupt, sondern auf diejenige nach dem Sein des Daseins. Dieses Sein bestimmt Heidegger wiederum näher als „Sein als Infinitiv des 'Ich bin'“ (SuZ, 54). Er fragt damit nach dem Vollzug des 'Ich bin', nach der Art und Weise, wie wir sind, wie wir vollziehen. Heidegger schließt eine weitere Ausführung an: „Sinn ist das (...) strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird.“ (SuZ, 151). Da diese „Definition“ dieselbe ist, wie sie Husserl in den *Logischen Untersuchungen* im Kapitel „Ausdruck und Bedeutung“ gibt, soll an dieser Stelle ein kurzer Exkurs dazu eingefügt werden, um den Unterschied bzw. die Übereinstimmung von Husserl und Heidegger zu zeigen, und um Heideggers zunächst unverständliche Begrifflichkeit daran zu erhellern.

Husserls Analyse gilt dem Ausdruck. Er unterscheidet neben der Kundgabe (die hier nicht von Wichtigkeit ist) die Bedeutung oder Bedeutungsintention von der Gegenstandsintention (Bedeutungsintention erfüllende Gegenständlichkeit), die er Bedeutungserfüllung oder Sinn nennt. Mittelst der Bedeutung kann die Intention von dem bloßen Lautschall oder der Farbigkeit abgehoben werden. Wenn wir etwa sagen: „Heideggers Lehrer“ und „der Begründer der Phänomenologie“, so ist die Bedeutung, das Gemeinte, jeweils eine andere (weil sie in einem anderen Verwendungs-zusammenhang steht). Jedoch ist das in letzter Konsequenz Vermeinte, die Erfüllungsgesamtheit, die sich nach Husserl auf einen intendierten Gegenstand richtet, bei beiden Ausdrücken dasselbe.³⁰ Der Zusammenhang beider ist ein notwendiger: „nämlich daß ein Ausdruck nur dadurch, daß er bedeutet, auf Gegenständliches Beziehung gewinnt“;³¹ Ein bloßer Schall oder eine Farbe auf dem Papier hat erst dann eine Beziehung auf X, wenn wir damit Bedeutung intendieren.³² Husserl

³⁰ Vgl. Husserl (1900), 52ff.

³¹ Vgl. Husserl (1900), 54.

³² Diesem idealistischen Theorem erteilt Heidegger im Zuge der Kritik an der theoretischen Einstellung der

epoche eine Absage. Die von Aristoteles übernommene Genealogie von Geräusch - Laut - Wortlaut - Laut -

Wort - Bedeutung wird von Heidegger umgekehrt. Das Ursprüngliche ist nicht der Schall, sondern die

Bedeutung (bzw. Bedeutungsgesamtheit), aus der *hervors* wir erst die Abstraktion vornehmen, um schließlich

einen *physikalisch* bestimmten Schall zu konstituieren. Diesen Abstraktionsprozeß als Abstraktionsprozeß

hat die Tradition nicht bedacht. Für sie ist die abstraktive Beziehung von Subjekt und Gegenstand nicht nur

konstruktiv gewonnen, sondern auch *konstitutiv*. Nach Heidegger ist jedoch genau diese Beziehung *nur*

konstruktiv, aber *nicht* konstitutiv. Vgl. dazu SuZ, §69; GA26, 156; Biemel (1950), 294. Die Husserlsche

Annahme eine Negation des Schalls und der daraus „entspringenden“ Bedeutung kann zwar die reflexiv

25

macht darauf aufmerksam, daß der Gegenstand, der intendiert wird, auf zweifache Weise ausgedrückt wird. Einerseits als Gegenstand, als der so und so Gemeinte. Andererseits, und in eigentlichem Sinne, sein ideales Korrelat in dem ihm konstituierenden Akte der Bedeutungserfüllung, nämlich der erfüllende Sinn.³³ Dieser erfüllende Sinn vollbringt sich, wenn der bedeutungsggebende Akt (die Bedeutungsintention) mit den Wahrnehmungsgsaken, die den Gegenstand so geben, wie er in letzter Instanz gemeint war, zusammenfällt; wenn also der *Gegenstand, der (in Wahrheit) intendiert wurde, so gegeben ist, wie er (in Wahrheit) intendiert wurde*. Dies nennt Husserl den „Inhalt als erfüllender Sinn“.³⁴ Das idetitsche X ist dasjenige, was in Wahrheit „anvisiert“ wurde mit einem Ausdruck, es kann aber erst dann zur Erfüllung kommen, wenn der Gegenstand genau so „anschaulich gegenübersteht“³⁵, wie er in seinem letzten Sinn anvisiert wurde.

Genau diese Struktur liegt *Sein und Zeit* zugrunde. In jedem Entwerfen verstehen wir uns auf etwas hin, das jedoch nur dann in seinem „erfüllenden Sinn“ zugänglich wird, wenn wir uns selbst so gegeben sind, wie wir es in letzter Konsequenz intendiert hatten. Diesen „Zustand“ interpretieren wir in dieser Arbeit als Wahrhaftigkeit bzw. als entschlossenes Handeln.

Die von Husserl etwas schwertällig vorgetragene Analyse des Ausdrucks kann auf Heideggers oben zitierte Bemerkung übertragen werden. Schon in der Einleitung spricht Heidegger - im Zusammenhang mit den Ausführungen zur Struktur der Frage als solcher und der Struktur des Be-, Ge-, und Erfragten - von dem Erfragen als dem „eigentlich Intendiertere[n]“ (SuZ,5). Das *eigentlich Intendiertere*, führt er aus, sei der Sinn von Sein, also nach unserer Interpretation der Sinn des Seins des Daseins. Sinn läßt sich somit im Kontext von *Sein und Zeit* als das *Worauhin* aller

gewonnene Voraussetzung angeben, aber in letzter Instanz bleibt es völlig unverändert, wie aus bloßen Geräuschen Bedeutung entspringen kann, wenn sie nicht selbst das Primäre ist und von der her weg die rein theoretische Konstruktion konstituieren. Vgl. dazu auch SuZ, 163f.: „Zunächst hören wir immer Geräusche und Lautkomplexe, sondern den knarrenden Wagen, das Motorrad. Man hört die Kolonne auf dem Marsch, den Nordwind, den klopfenden Specht, das knisternde Feuer. Es bedarf schon einer sehr künstlerischen und komplizierten Einstellung, um ein 'reines Geräusch' zu 'hören'.“ Heidegger macht darauf aufmerksam, daß Hören immer auf die Bedeutung bezogen ist und nicht ein rezeptives sinnliches Organ bezeichnet. Geräusche 'hört' ein physikalisch konstruiertes Ohr. wir jedoch 'hören' die Bedeutung. Das Ohr ist für uns zunächst und zumeist ein *um-zu*, und das heißt, aus einer Verweisung heraus verstanden.³³ Vgl. Husserl (1900), 56.³⁴ Vgl. Husserl (1900), 56.³⁵ Vgl. Husserl (1900), 57. Mit „anschaulich“ meint Husserl nicht einen realen Gegenstand. Anschaulich gegenüberstehen können nach Husserl auch Fiktionen, Ideale oder Phantasien.

einzelnen Entwürfe im Dasein (in ihren verschiedenen Bedeutungen), als eines letzten intendierten X bestimmen, das jedoch in irgendeiner Weise genauso gegeben werden muß, wie es anvisiert wurde. „Wenn wir sagen: Seiendes 'hat Sinn', dann bedeutet das, es ist *in seinem* Sein zugänglich geworden, das allererst, auf sein Voraufrufen entworten, 'eigentlich' 'Sinn hat'“. (SuZ,324). Heidegger fügt an, daß das Sein (des Daseins) „aus dessen Voraufrufen verständlich wird“ (SuZ,324). Sinn meint also - kurz gesagt - das einheitliche Voraufrufen aller Entwürfe des Daseins. Dieses Voraufrufen wiederum bestimmt sich aus dem primären Entwurf. Ein bestimmter Entwurf als Vollzug, den Heidegger „primär“ nennt, muß konstitutiv für das Voraufrufen sein, sonst wäre das Voraufrufen (Sinn) abstrakt gewonnen. „Streng genommen bedeutet Sinn das Voraufrufen des primären Entwurfs des Ver- stehen von Sein.“ (SuZ,324). Dasjenige, in dem wir *uns* zuletzt verstehen können, und das heißt vollziehen können, nennt Heidegger den Sinn des Seins des Daseins. Der primäre Entwurf auf den Sinn ist die *Bedingung*, um verschiedene Entwürfe tätigen zu können und *zugleich* das letzte intendierte X unserer Vollzüge als Entwürfe.³⁶ Dieses X muß, damit es nicht potentiell bloße Einbildung bzw. ein Ideal bleibt, als eine bestimmte Seinsweise aufgefaßt werden, in der das intendiert X (in Husserls Worten: erfüllender Sinn) und die faktische Seinsweise (Gegebenheitsweise) zusammenfallen. Nach unserer These - die in dieser Arbeit zum Vorschein kommen soll - kann diese Seinsweise nur das Handeln sein. Im Handeln bin ich so wie ich bin - und nicht noch etwas darüber hinaus.

Somit haben wir eine eindeutige Bestimmung von „Sinn“ gefunden. Dieser sollte jedoch nicht mit dem Begriff „Telos“ verwechselt werden, auf das hin wir „natürlich“ bestimmt sind im Sinne von Wesen. Der gravierende Unterschied zum „Telos“ liegt darin, daß der „erfüllende Sinn“, das Voraufrufen als Worumwillen *entworfen* werden muß.

Nun bleibt die Frage offen, was der „primäre Entwurf“ ist.

Die gängige Antwort auf diese Frage besteht darin, daß die Zeitlichkeit die Voraussetzung (Sinn der Sorge) ist, um überhaupt in den von Heidegger genannten

³⁶ Vgl. dazu Tugendhat (1969),288 und SuZ,218. Deshalb kann Sinn als erfüllender Sinn auch mit Wahr- sein gleichgesetzt werden.

Strukturen zu existieren (oder besser: die Strukturen zu existieren). Die Zeitlichkeit, auf die wir in dieser Arbeit nicht eingehen, zeigt sich nach Heidegger als Bedingung der Möglichkeit, um *jeden* Entwurf vollziehen zu können. Allerdings kann die Zeitlichkeit erstens nicht *ausschließlich* als Bedingung der Möglichkeit des „primären Entwurfes“ in Anspruch genommen werden, und zweitens kann mit ihr nicht bestimmt werden, was der primäre Entwurf ist.

Heidegger führt implizit den Entwurfscharakter der Existenz zusammen mit einem Begriff, den wir bereits am Anfang des Kapitels ansatzweise eingeführt hatten: das Vorumwillen. Das „Sichentwerfen auf das 'Umwillen seiner selbst'“ (SuZ,327) gründet zwar, wie Heidegger ausführt, in der Zukunft, jedoch wird hier der Begriff des Entwerfens in einer ausgezeichneten Art und Weise verwendet.

Wir hatten dieses Kapitel mit einem Beispiel begonnen, um den Übergang vom alltäglichen Besorgen zum *Vorumwillen* anzudeuten. So, wie das Vorumwillen dem besorgenden Verhalten vorausliegt, die Bedeutsamkeit von Welt erst erschließt, so liegt auch der primäre Entwurf als Sinn allen anderen Vollzügen voraus. Ist nun der primäre Entwurf gleichzusetzen mit dem Entwurf auf das „Umwillen seiner selbst“, und davon gehen wir hier aus, erhält das Vorumwillen der Existenz einen ausgezeichneten Status, begründet es doch auf diese Weise alle anderen Vollzüge. Im folgenden soll verdeutlicht werden, daß mit dem Vorumwillen nur die „Wahrheit des 'Ich bin'“ gemeint sein kann, bzw. daß es nicht *die* Wahrheit ist, sondern ihr *Wie*, d.h. eine Art und Weise des Vollzugs (Zu-sein): das eigentliche Selbstsein oder die Entschlossenheit und das Handeln. Alle Vollzüge, seien sie besorgend oder im Man verwurzelt, „bergen in sich ein Vorumwillen“ (SuZ,324) unserer Existenz: das **Handeln** oder die (vortlaufende) Entschlossenheit als eigentliche Weise des Zu-seins (Vollzug, Sein). Und dieses Vorumwillen ist kein Ideal, sondern dasjenige, was ich *eigentlich* in Wahrheit schon bin (sein kann), nur zumeist in der Form der Uneigentlichkeit.

Um diese These zu fundieren, müssen zunächst einige Begriffe, die Heidegger in diesem Zusammenhang verwendet, verdeutlicht werden, weil ihr richtiges Verständnis unerlässlich für den Fortgang der Arbeit ist.

Was bedeutet im „Umwillen seiner selbst“ das „selbst“?

Das Selbst, so soll im Folgenden gezeigt werden, kann nie als „Ich“, sondern nur als „Ich bin“ in seinem Existieren oder Vollzug (Ich bin) bestimmt werden. In jedem Vollzug geht es mir nicht um ein Ich, sondern um mich in einer bestimmten Weise. Diese Weisen kann ich nicht „machen“, nicht reflexiv konstruieren und so gewinnen, sondern nur ergreifen oder verstehen.

In Paragraph 25 von *Sein und Zeit* geht Heidegger auf diese Problematik ein. Nachdem er zuvor erklärt hat, daß die Frage nach dem Was eines Seienden immer nur seine Vorhandenheit (der traditionellen Begriff der existentia) und die Frage nach dem Wer des Seienden immer seine Existenz befragt, gibt er zunächst folgenden Antwort: „Dasein ist Seiendes, das je ich selbst bin“, „daß je ein Ich dieses Seiende ist“ (SuZ, 114). Heidegger gibt zu, daß wir in der „schlicht vernehmenden Reflexion auf das Ich“ (SuZ, 115) uns als ein „Ich“ auffassen können. Sobald gefragt wird, *wer* dieses Ich *sei*, und zur Antwort gegeben wird: Selbstbewußtsein, Bewußtsein, Geist oder ein „Ich“, verbleibt diese Bestimmung im Horizont der Was-Frage: „Substanzialität ist der ontologische Leitfaden für die Bestimmung des Seienden, aus dem her die Wefrage beantwortet wird. Dasein ist unausgewiesen im vornhinein als Vorhandenes begriffen.“ (SuZ, 114). Nun ist aber der Fragende, der, um zu diesen Was-Bestimmungen zu gelangen, die theoretische Reflexion vollzieht, bereits als vollziehend-sein *vor* der reflexiven Konstruktion vorausgesetzt.³⁷ Daraus folgt: „Das Konstituierende ist nicht nichts, also etwas und sendet - obzwar nicht im Sinne des Positiven. Die Frage nach der Seinsart des Konstituierenden selbst ist nicht zu umgehen.“ (Brief Husserl, 602). Auf die Frage, wer die formale Reflexion vollzieht, kann nicht mehr mit dem geantwortet werden, was als Produkt der Reflexion erscheint. Soll das reflexiv gewonnene „Ich“ nicht nur Grund, sondern zugleich das die Reflexion zuvor Vollziehende sein, muß es grund-sätzlich anders bestimmt werden. Heidegger wechselt somit nicht nur die Methode, sondern auch die gesamte Fragestellung. Bevor nach Was-Bestimmungen als Eigenschaftsbestimmungen gefragt wird, muß - wie oben bereits angedeutet - gefragt

³⁷ Man kann dieses Argument auch idealistisch verstehen, indem man damit eine „intellektuelle Anschauung“ oder „Vertraulichkeit“ mit sich selbst impliziert. Damit sind jedoch erstens noch nicht die Probleme der Selbstbewußtseinstheorie gelöst, und zweitens intendiert Heidegger dies mit seiner Kritik nicht, vgl. im Kontext der Selbstbewußtseinstheorie Heidegger (1970), 281.

werden, *wie* das Ich *ist*.³⁸ Und das heißt nichts anderes, als zu bestimmen, was es heißt zu sein oder wer das „Ich bin“ ist. Sobald ein reflexiv gewonnenes Ich als Konstituierendes und Vollziehendes angesetzt wird, wird damit das „bin“ mitge- setzt. In der traditionellen Terminologie: „Zum Wesen der Person gehört, daß sie nur existiert im Vollzug der intentionalen Akte, sie ist also wesentlich *kein* Gegen- stand. (...) Aber welches ist der ontologische Sinn von ‚vollziehen‘?“ (SuZ,48).

Da sich alle Vollzüge nicht mehr als ein Etwas im Sinne eines Was bestimmen las- sen, muß ein anderer Weg begangen werden. Alle Vollzüge des Daseins, will man sie aufhellen, bestimmen sich als „Weisen seines Seins“ (SuZ,114) - also durch sich selbst. „Das Wer ist nur zu beantworten in der phänomenalen Aufweisung einer bestimmten Seinsart des Daseins. Wenn das Dasein je nur *existierend* [also vollzie- hend, C.L.] sein Selbst ist“ (SuZ,117), muß dem Ich eine andere Zugangsart zu- kommen.

Man kann Heideggers Ansatz auch noch auf andere Weise erhellen. In *Grundpro- bleme der Metaphysik* von 1929 führt Heidegger alle Bedeutungen des sprachli- chen „ist“ im Satz an³⁹: darunter fällt auch die Unterscheidung des Was-seins (Wesen) in zwei Modi: das So- oder So-sein und das (eigentliche) Wesen. Wenn ich etwa sage: „Die Tasse ist blau“, kann ich damit meinen, daß dasjenige, was die Tasse zur Tasse macht (Seiendes als solches) das „Blau“ ist. Blau muß in jeder Bestimmung der Tasse notwendig als höchste mitgedacht werden. Meine ich je- doch, daß das Blau nur eine unter anderen Möglichkeiten ist, die Tasse zu bestim- men, so meine ich damit ein So-sein. Genau diese Unterscheidung intendiert Hei- degger auch in *Sein und Zeit*. Ein „Wesen“ unserer selbst im Sinne eines letzten Zugrundehegenden gibt es nicht. Was es gibt, ist immer nur ein So-wird-So-sein, ein *Wie*. Dies jedoch nicht im Sinne von Eigenschaften, sondern als Möglichkeiten zu sein.

Damit sollte klar geworden sein, daß es Heidegger keineswegs um eine vollständi- ge Destruktion der Subjektivität und deren Philosophie geht, sondern er ihr viel-

³⁸ Vgl. Görland (1981), 16: „Wenn ich alles für mich Seiende - auch mich selbst - konstituiere *als* seiend, inwiefern bin ich denn nun in dieser Tätigkeit selbst seiend? (...) Von dieser Frage ausgehend, wird die Spaltung des Ich in das objektiv seiende empirische und das reine Ich-denke (Kant) zusammengekommen in die insgesamt vom Objektivsein, der Vorhandenheit unterschiedene Seinsweise des menschlichen Daseins, die *Existenz*.“
³⁹ Vgl. GA29/30, 474ff.

mehr ein Auslassen, Vergessen oder „Überspringen“ gewisser Fragen und Antworten vorwirft. „Wofür ich kämpfe“, schreibt Heidegger in einem Brief an Jaspers, „ist das Verständnis dessen, was wir in der Philosophie als das zentral Mögliche nur *wiederholen* können - aber auch müssen.“ (Briefe Jaspers, 26.12.1926).

Den Übergang von der traditionellen zu der von Heidegger transformierten Subjektivitätsphilosophie kann man sich auch sprachlich klar machen. Anstatt zu sagen: „Ich habe ein Gewissen“, wird gesagt: „Ich bin Gewissen“, bzw. gefragt „Wie bin ich Gewissen?“. Anstatt zu sagen: „Ich habe einen Willen“, wird gesagt: „Ich bin Wille“, bzw. gefragt „Wie bin ich Wille?“. Anstatt zu sagen: „Ich habe die Wahrheit“, wird gesagt: „Ich bin (in der) Wahrheit“ bzw. gefragt „Wie bin ich (die) Wahrheit?“. Bezüglich des Willens lautet die Umformung allerdings „Ich bin entschlossen“ (vgl. dazu das nächste Kapitel). Jede traditionelle prädikative Bestimmung eines Ich oder eines Personenkerns wird transformiert in eine Vollzugsanalogie. Um diese Seinsweisen bestimmen zu können, versucht Heidegger sie als *Möglichkeiten* des Vollzuges zu begreifen. Von der Reflexion aus gesehen bzw. von der Ontologie als „das explizite theoretische Fragen“ (SuZ,12), bleiben die verschiedenen Vollzüge immer Möglichkeiten, in bestimmten Weisen zu sein. Diese Möglichkeiten müssen wir verstehen, d.h. wir müssen *Seinsverständnis* als eine Vollzugsmöglichkeit haben. Seinsverständnis ist damit keine Bestimmung eines Objekts der Reflexion, sondern ebenso eine Möglichkeit zu sein. Mit „Seinsverständnis“ meint Heidegger nun nicht „den Begriff ‚Sein‘ verstehen“, sondern „sich in seinem Sein verstehen“. Mit „Verstehen“ ist also nicht ein „Begreifen“ gemeint, sondern „sich auf etwas verstehen“, etwas können.

Mit dem Verstehen versucht Heidegger den traditionellen Begriff des Selbstbezuges zu transformieren. Wenn ich mich, wie wir oben argumentiert hatten, vor jeder Reflexion schon als diese vollziehend „weiß“, bleibt erstens offen, *wie* ich vollziehend bin (Existenz) und zweitens muß ich mich in eben dieser Existenz verstehen können. Wir wissen nicht propositional von uns, sondern verstehen uns in unserem vollziehend-sein. Wir versuchen nun Heideggers Begriff des Verstehens zu erläutern.

„Dieses verstehende *Sein zu Möglichkeiten* ist selbst durch den Rückschlag dieser (...) in das Dasein ein *Seinkönnen*“ (SuZ,148). Damit stellt Heidegger heraus, daß

die Ontologie als reflexive Theorie selbst vollzogen werden muß, sie muß als Möglichkeit ergriffen werden. Deshalb ist „die existenziale Analytik ihrerseits aber (...) letztlich *existentiell*“, d.h. ontisch verwurzelt.“ (SuZ,13). Heidegger begreift das Verstehen nicht als eine theoretische Vergewisserung der Eigenschaften, die mir als Vorhandenem zukommen⁴⁰, sondern als ein *Können*. Will ich Vollzugsweisen verstehen, muß ich sie denken als Möglichkeiten des Könnens. Ich muß sie vollziehen können bzw. vollzogen haben, sonst würde ich mich nicht auf sie verstehen: „Wir gebrauchen zuweilen (...) den Ausdruck ‚etwas verstehen‘ in der Bedeutung von (...) ‚etwas können‘. Das im Verstehen als Existenzial Gekommene ist kein Was, sondern das Sein als Existieren. (...) Dasein ist je das, was es sein kann und wie es seine Möglichkeit ist.“ (SuZ,143). Deshalb ist die Diskussion, ob das Verstehen, wie Heidegger es auffaßt, der Erklärung vorausgeht oder nicht⁴¹, eindeutig zu beantworten. Bevor ich eine theoretische Erklärung als Erläuterung vollziehe, muß ich sie als Möglichkeit, d.h. mich in dieser Möglichkeit verstanden haben. Ich muß sie *sein* können. Wenn ich etwa sage: „Ich habe die Möglichkeit, daß ich irgendwann tot bin“, liegt hier ein anderer Begriff von Möglichkeit und *sein* vor als derjenige, den Heidegger als existenzialen Begriff der Möglichkeit bestimmt. In diesem Beispiel habe ich „tosein“ als „das *noch nicht Wirkliche* und das *nicht jemals* Notwendige“ (SuZ,143), oder, wie Heidegger sagt, als „modale Kategorie der Vorhandenheit“ (SuZ,143) begriffen. „Tosein“ wäre in diesem Fall eine Eigenschaft, die ich haben oder nicht haben kann. Als Vollzugsmöglichkeit jedoch muß ich mich ihm vollziehenkönnend denken. Und die weitergehende Analyse müßte herausfinden, was es heißt, „tosein zu können“, Möglichkeit, im uneigentlichen Sinne, heißt, sie als ein vorkommendes Ereignis verstehen, das „irgendwo“ weit in der Zukunft *unabhängig* von mir existiert oder existieren wird.

Das Verstehen ist durch zwei weitere Charakterisierungen bestimmt: erstens durch die Stimmung oder Befindlichkeit (Geworfenheit), zweitens durch den Entwurf. Auf den ersten Punkt gehen wir hier nicht ein, da er zur Klärung unserer Thematik nichts beiträgt.

Alles Verstehen im Sinne von „Seinkönnen“ trifft niemals Tatsächliches. Ich ver-
stehe niemals mein Sein als eine vorhandene Struktur an einem substanzialisierten

⁴⁰ also nicht in dem Sinne von propositionalem Wissen. Bspw. „Ich weiß, daß ich feige bin, daß ich zwei Beine habe“, etc.
⁴¹ Vgl. dazu Prauss (1977).

X. Um somit meinen Vollzug oder Sein als Möglichkeit verstehen zu können, muß sie entworfen werden. Heidegger nennt dies den „Entwurfscharakter des Versteheus“ (SuZ, 145). Ich muß mich immer schon⁴² auf Möglichkeiten entwerfen, sie verstanden haben, sonst könnte ich nicht vollziehen. Zudem muß ich mich allerdinge in meinem Sein auch immer auf eine andere (nicht aktuelle) Möglichkeit entwerfen haben, muß mich in einer anderen Möglichkeit verstehen können, d. h. in einer Bestimmbarkeit. Diese Differenz nennt Heidegger *Freiheit für*. Darauf gehen wir weiter unten ein. Dieses „bereits auf andere Möglichkeiten als Können entworfen haben“, mich auch anders verstehen könnend, bestimmt Heidegger, indem er sagt, daß „Dasein ständig ‚mehr‘ [ist], als es tatsächlich ist“ (SuZ, 145). Das heißt: indem ich vollziehe, d. h. faktisch bin, entwirft das Verstehen immer eine Möglichkeit, „mehr“ als den gerade aktuellen Vollzug. Wäre dem nicht so, ließe sich nicht erklären, warum wir nicht immer in einem bestimmten Vollzug verharren. Oder, an einem Beispiel verdeutlicht: Wenn jemand bspw. am Computer sitzt und seine Magisterarbeit schreibt, er dann unterbrochen wird, so kann er immer sagen, was bzw. daß er überhaupt etwas (anderes), „weiter“ machen oder was er als nächstes tun wollte.⁴³ Daß ein *bestimmter* Vollzug unterbrochen werden kann, bedeutet, daß er sich in seinem Sein über den aktuellen Vollzug hinaus als etwas anderes bzw. überhaupt könnend verstanden haben muß. Paradoxerweise muß dieser Vollzug, sobald darüber reflektiert wird, bereits als vollzogen gedacht werden. Das bestimmt Heidegger folgendermaßen: Dasein „ist aber nie mehr, als es faktisch ist. (...) Das Dasein ist aber als Möglichsein auch nie weniger, das heißt das, was es in seinem Sein kommen noch nicht ist.“ (SuZ, 145).

Nachdem bisher diejenigen Begrifflichkeiten eingeführt wurden, die zur Erläuterung des Zusammenhanges des Wortwollens als Wahrheit des „Ich bin“ mit dem primären Entwurf benötigt werden, nehmen wir nun diesen Faden wieder auf. Jedes entwerfende Verstehen wird getragen von einem Vorwurf des Entwurfs, das

⁴² Die Bestimmung des „immer schon“ als „apriorisches Perfekt“ trifft nicht genau den Sinn, der mit diesem Ausdruck intendiert ist. Erstens versucht Heidegger damit anzuzuzeigen, daß es einen zeitlichen Charakter hat („immer“) und nicht eine logisch gewonnene Bedingung der Möglichkeit. Wir vollziehen ständig und nicht in verschiedenen Zeitpunkten t1 bis tn. Zweitens bedeutet das „immer schon“ nicht eine Bedingung oder Voraussetzung, die „hinter“ uns liegt als Vergangenheit, sondern sie geht uns *vorweg*. Bevor ich mich in einer bestimmten faktischen Möglichkeit verstanden habe, muß ich mich bereits aus dem „immer schon“ verstanden haben. Die „Übersetzung“ müßte vielmehr lauten „apriorische Zukunft“.

⁴³ Vgl. Tugendhat (1979), 222.

sich primär bestimmt aus einem Vorurwillen. Wir müssen daher die Entwurfsstruktur des Daseins weiter aufhellen, um darzulegen, wie sich jedes Vollziehen aus einem Vorurwillen versteht. Dieses Vorurwillen kann zunächst zweifach bestimmt werden. Als ein „wo-zu“ bzw. „um-zu“, d.h. aus einer Welt heraus im alltäglichen Besorgen oder aus dem Verstehen selbst, aus seinem eigenen Vollziehen-Können heraus. Das erste ist die uneigentliche Weise, die zweite die eigentliche Weise des Verstehens. Uneigentlich verstehe ich mich als etwas Bestimmtes könnend, eigentlich als etwas überhaupt oder unbestimmt könnend. Da es uns nicht um Heideggers Analyse der Alltäglichkeit geht, sondern nur um den Zusammenhang des sich aus der Alltäglichkeit heraus verstehenden Daseins mit dem primären Entwurf auf das Vorurwillen, wird auf die Alltäglichkeit selbst nur andeutungsweise eingegangen.

Das über den faktischen Vollzug, die Faktizität hinausgehende, entwerfende Verstehen, ist kein propositionales Wissen im Sinne von „Ich weiß, daß p“. Das entwerfende Verstehen kann als faktisches niemals intentional gedacht werden. Verstehen ist keine „Erkenntnisart“ (SuZ, 143) oder eine Art des Wissens. Heidegger nennt dieses entwerfende Verstehen „vorgängige Erschlossenheit“. Mit diesem Begriff versucht er, den Begriff des reflexiven Wissens zu brechen. Tugendhat hat einen „Übersetzungsvorschlag“ für diesen Terminus gemacht. „Erschlossenheit“ meine dasselbe wie „Bewußtsein“.⁴⁴ Da Tugendhat aber nicht erklärt, wie „Bewußtsein“ sich von „Bewußtsein von etwas“ unterscheidet, können wir diesen Vorschlag nicht annehmen bzw. lehnen ihn ab. Stattdessen führen wir hier ein anderes Verständnis an. Was Heidegger mit „Erschlossenheit“ meint, ist die vor jeder Reflexion bzw. vor jedem propositionalen Wissen gegebene Möglichkeit, mich in meinen Vollzügen zu verstehen.⁴⁵ Nehmen wir zur Verdeutlichung und zur Anzei-

⁴⁴ Vgl. Tugendhat (1979), 171.

⁴⁵ Während Husserl davon ausgeht, daß die Phänomene im Sinne von Erlebissen im Wie ihres Gegeben-seins der Analyse zugänglich sind, indem man sich reflexiv auf den Akt dieses Wie bezieht, geht Heidegger im Gegensatz dazu davon aus, daß sie auf eine andere - nicht reflexive - Weise „gegeben“ sind. Vgl. dazu Figal (1988), 46ff. Husserl hatte diese Schwierigkeit gesehen, nennt er doch gerade den Übergang von den natürlichen Einstellungen zur Reflexion auf diese Akte die Hauptschwierigkeit der Phänomenologie, denn mit der Thematisierung werden die ursprünglichen Akte geradezu zerstört. Vgl. Husserl (1900), 13f. Während Husserl in den *Logischen Untersuchungen* nicht darauf eingeht, wie wir überhaupt von den natürlichen Einstellungen *wissen*, oder wir uns in ihnen verstehen können, macht Heidegger genau dies zum Problem mit dem Begriff der Erschlossenheit. Wenn uns die phänomenologische Reflexion erst diese natürlichen Akte *als* Akte bewußt macht, warum gehen wir dann überhaupt davon aus, daß sie uns *vor* der phänomenologischen Thematisierung zugänglich sind? Irgendwie *missen* sie uns jedoch zugänglich sein.

ge dessen, was Heidegger intendiert, ein alltägliches Beispiel. Wenn wir bspw. in der Kneipe sitzen und angestrengt miteinander diskutieren, greifen wir, ohne explizit darauf zu reflektieren, zum Bierglas (bzw. zur Mineralwasserflasche) oder zum Zigarettenschachtel. Bevor wir uns in eine reflexiv-bewußte Einstelllung zu einem Objekt X begeben können, gehen wir mit den Dingen um. Obwohl wir nicht darauf reflektieren oder wesentlich auf den Aschenbecher schauen, unsere intentionalen Verhaltensweisen ganz auf den Gesprächspartner gerichtet sind, treffen wir dennoch bspw. mit der Zigarette in den Aschenbecher. Bevor wir propositional p wissen, steht die Welt in einer - wie Heidegger es nennt - Sicht. Dieser Begriff erweitert den traditionellen Begriff des Wissens als Wissen von X. „Sicht“ ist das *Wie* des Bewußtseins vor der reflexiven Verobjektivierung. Die Umgebung der Gesprächssituation hat sich aus einer Bewandnisstruktur oder einer Bedeutungs-ganzheit heraus erschlossen. Das Verstehen unserer selbst hat sich auf ein Können entworfen, welches sich ganz aus einer vorreflexiven Struktur heraus vollzieht: „Das vorgängige Erschließen dessen, worauf die Freigabe des innerweltlichen Begegnenden erfolgt, ist nichts anderes als das Verstehen von Welt, zu der sich das Dasein als Seiendes schon immer verhält.“ (SuZ,87). Erst die Reflexion läßt uns vor die innerweltlichen Dinge treten. Vor der Reflexion tritt all das, mit dem wir umgehen, in den Hintergrund. Heidegger nennt dies *Unauffälligkeit* (SuZ,75).

Das Worauf in dieser alltäglichen Situation bestimmt sich in jedem Vollzug aus einem Um-zu (Verweisung). Heidegger gibt das Beispiels des Hammers. Der Hammer (bzw. das Hämmern) ist umzu der Befestigung. Die Befestigung ist umzu des Schutzes gegen Unwetter, „dieser 'ist' um-willen des Unterkommens des Daseins, das heißt, um einer Möglichkeit seines Seins willen“ (SuZ,84). Dieses erste/letzte wozu als Umwille betrifft immer uns selbst. Es betrifft unseren Vollzug. Heidegger unterscheidet zwei Modi dieses Worumwille: das uneigentliche und das „eigentliche[n] und einzige[n] Worum-wille“ (SuZ,84).

Was meint Heidegger mit dem eigentlichen Worumwille? Mit der Beantwortung dieser Frage soll die Verbindung zwischen dem „primären Entwurf“ und dem Worumwille geklärt werden. Bevor diese Verbindung jedoch erläutert werden kann, muß zuvor noch ein letzter Begriff bestimmt werden: Eigentlichkeit. Diese Bestimmung hängt erstens zusammen mit Heideggers Phänomenbegriff, zweitens mit dem Unterschied zwischen Umgang und Handeln und drittens mit der Unter-

scheidung zwischen der existenzialen Analyse, die ein Ganzsein können als Möglichkeit entdeckt und dann erklären muß, wir wir dieses Ganzsein können *sein* können.

Die Begriffe der Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit haben in der Rezeption der Heidegger'schen Philosophie eine schillernde Bedeutung angenommen. Man kann versuchen, die Begriffe als Lebensformen aufzufassen. Die Eigentlichkeit wäre in diesem Falle eine asketische Lebensinstellung, die sich aus sozialen Zwängen (Man) befreit und zu sich selbst kommt. Heidegger hat durch seinen von kulturkritischen Angriffen durchsetzten Grundton bei der Explikation des Man dieser Interpretation Vorschub geleistet. Hier jedoch soll versucht werden, von dieser Interpretationstrichtung, die bei der ideologiekritischen Hinterfragung der Heidegger'schen Philosophie zweifellos ihr Recht behält, abzusehen. Wir versuchen dem entgegen, die beiden Begriffe „im strengen Sinne terminologisch“ (SuZ,43) aufzufassen.⁴⁶

Die Jemöglichkeit des Daseins, die Heidegger formal einführt, und die wir oben bei der Bestimmung des Selbst erläutern hatten, trennt sich in zwei Grundweisen zu sein auf. „Es hat sich schon immer irgendwie entschieden, in welcher Weise Dasein je meines ist.“ (SuZ,42). Heidegger fragt nicht mehr - im Sinne des oben herausgestellten - nach dem Ich, sondern danach, wie dieses Ich ist.⁴⁷ Als Oberbegriff fungiert der Begriff des „Selbstseins“. Das Selbstsein kann in zwei Weisen existieren: eigentliches Selbstsein und uneigentliches Selbstsein. Oder - im Sinne unserer Interpretation - ausgedrückt: Entweder „Ich bin Ich“ (Ich bin selbst) oder „Ich bin nicht Ich“ (Ich bin nicht selbst)⁴⁸:

Die Formel des „Ich bin nicht Ich“ klingt zunächst paradox, denn es ist keinesfalls klar, was es heißen soll, nicht als Selbst zu existieren. Heidegger stellt heraus, daß wir uns nicht über Vorhandenes als innerweltlich Vorkommendes bestimmen können. Existenz ist radikal verschieden von Vorhandenheit. Demnach kann der Satz, daß man nicht selbst ist, nicht in dem Sinne verstanden werden, daß wir uns in bestimmten Situationen als jemanden verstehen, der wir nicht sind. Die Jemöglichkeit

⁴⁶ Eine interessante Studie bezüglich des Zusammenhanges dieser Begriffe mit modernen Identitätstheorien wie derjenigen von Mead oder Habermas gibt Fetz (1992).
⁴⁷ Vgl. dazu auch Biemel (1950), 303.
⁴⁸ Diese Formeln werden von uns für das Verständnis der Heidegger'schen Philosophie konstruiert. Heidegger selbst verwendet sie nicht!

ist immer mitzudenken. Der Sinn dieser Unterscheidung liegt in etwas anderem. „Das ‚Ich‘ darf nur verstanden werden im Sinne einer verbindlichen *formalen Anzeige* von etwas, das im jeweiligen Seinszusammenhang vielleicht sich als sein ‚Gegenteil‘ enthüllt. Dabei besagt dann ‚Nicht-Ich‘ keineswegs so viel wie Seien-des, das wesentlich der ‚Ichheit‘ entbehrt, sondern meint eine bestimmte Seinsart des ‚Ich‘ selbst, zum Beispiel die Selbstverlorenheit.“ (SuZ, 116).

Zunächst und zumeist, also alltäglich, merken wir nicht darauf, daß wir selbst es sind, die vollziehen. Bewegungen wir uns im alltäglichen Umgang mit den Dingen, wird uns nicht explizit bewußt, daß wir selbst es sind, die vollziehend sind. Unser Selbstsein wird uns nicht explizit bewußt, wie Heidegger sagt, „zu eigen“. Das spricht nicht gegen die traditionelle Auffassung der idealistischen Theorie, daß ich in der Reflexion auf eine Reflexion ein „Ich denke“ oder ein „Ich verbinde“ voraussetzen muß. Bewegung ich mich jedoch in meiner Umwelt, verrichte alltägliche Dinge, lebe aus einer Welt heraus, ist der Modus, in dem ich bin, die Selbstvergessenheit. Ich vergesse, daß ich selbst es bin, der ist.⁴⁹ Da aber, wie oben ausgeführt wurde, damit keine Eigenschaft gemeint ist, die wir haben oder nicht haben können, muß die Differenz zwischen der Selbstvergessenheit und dem „Ich bin Ich“ immer als ein Können gesehen werden. Es geht uns immer um unser eigenes Seinkönnen, niemals um ein Ich.

Daß es uns immer um uns selbst geht, wir immer umwollen unseres Seinkönnens sind, kann auch mit dem Begriff der Sorge umschrieben werden. Bevor Heidegger genauer bestimmt, was Sorge (als Struktur) bedeutet, führt er den Begriff zunächst in einem formalen Sinne ein. Dasein ist ein Seiendes, dem es in seinem Sein um sein Sein geht. Das heißt, daß jeder alltägliche Umgang mit den Dingen letztendlich in einem „um etwas“ gründet, das kein „um etwas“ mehr ist, sondern ein „um-wollen“. In letzter Instanz geht es uns nie um etwas anderes, was wir selbst sind. Es geht uns immer um unser eigenes Vollziehenkönnen: „Ich“ meint das Seiende, dem es um das Sein des Seienden, das es ist, geht. Mit ‚Ich‘ spricht sich die Sorge aus, zunächst und zumeist in der ‚flüchtigen‘ Ich-Rede des Besorgens.“ (SuZ, 322). Daß es mir immer um mein eigenes Seinkönnen geht, ist Voraussetzung für alle anderen Vollzüge. Dasein „ist je umwollen seiner selbst“ (SuZ, 181). Voraussetzung für je-

⁴⁹ In der Uneigentlichkeit, darauf sei an dieser Stelle schon hingewiesen, vergessen wir, daß es uns eigentlich in jedem Vollzug um unser ‚Ich bin‘ geht.

den Vollzug ist nicht, daß ich ein „Ich“ bin, sondern, daß es mir immer um mein 'Ich bin' geht.⁵⁰ Dieses Verhältnis nennt Heidegger *Sorge*. Würde es uns nicht in jedem Vollzug *um* diesen Vollzug gehen, wäre nicht bestimmbar, *wer* dieser Vollzug ist. Nun kann man vielleicht textkritisch dagegen einwenden, daß Heidegger explizit davon spricht, daß es Dasein immer um sein eigenes In-der-Welt-sein geht, und dies in der Art des „Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-)als-Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)“ (SuZ, 192). Dieser Einwand ist richtig. Die hier vertretene Interpretation geht aber davon aus, daß es uns in verschiedenen Modi um unser In-der-Welt-sein gehen kann: eigentlich und uneigentlich. Eigentlich geht es uns als Sorge um etwas anderes, nämlich um das „eigentliche Vorumwillen“ (SuZ, 193).

Wir können zwei Modi bestimmen, wie es uns um uns selbst gehen kann. Paradox ausgedrückt: Ich verstehe mich (in Heideggers Verwendung des „Verstehens“) oder ich verstehe mich nicht in und auf mein Seinkönnen. Selbst aber, wenn ich mich nicht auf mein Seinkönnen verstehe, verstehe ich nicht etwas anderes als mich (etwa einen Tisch), sondern nur mich in einer anderen *Weise*, in einer modifizierten Form. Deshalb können Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit nicht zwei völlig voneinander getrennte „Zustände“ eines Subjekts meinen, sondern gehören - in der traditionellen Terminologie ausgedrückt - zur „Seinsverfassung des Daseins, der Subjektivität des Subjekts“ (GA26, 189). *Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit sind zwei (Sicht)Weisen desselben: des „Ich bin“ als des einen Vollziehens.*

Einerseits kann ich mit meinen Möglichkeiten besorgend umgehen, ich kann mich selbst als ein X begreifen, das es zu besorgen gilt. Mit anderen Worten: zumeist *funktionalisiere* ich meine eigenen Möglichkeiten, das heißt mein Sein. Ich kann mich selbst verobjektivieren, ich kann mir von anderen sagen lassen, wer ich bin und kann sogar soweit die Möglichkeit meines *Selbstseins* vergessen, das heißt, daß ich niemals im Leben eine *Entscheidung* treffe. Andere nehmen sie mir ab. Das nennt Heidegger uneigentliches Selbstsein. Es gibt jedoch aus der Alltäglichkeit heraus andererseits auch die Möglichkeit, das Selbstsein eigens zu ergreifen, sich explizit nicht zu besorgen, sondern das Umwillen seiner selbst zu erfassen. Erst, wenn sich das Verstehen primär auf das Vorumwillen entwirft, also sein Können

⁵⁰ Vgl. Oudemans (1990), 102.

aus dem eigentlichen Vorurteilen versteht, ist die Möglichkeit des „eigentlichen Selbstseins“ gegeben. Dies nennt Heidegger auch *Vereinzelung*. Ich erfasse mich nicht mehr aus einer Welt heraus. Entwerfe ich mich dagegen nicht primär auf das eigentliche Vorurteilen, sondern verbleibe in den alltäglichen Vollzügen, ohne auf das „dahinter“ Intendiererte zu „sehen“, bin ich unecht oder das „Man-selbst, das wir von dem *eigentlichen*, das heißt eigens ergreifenden *Selbst* unterscheiden“ (SuZ, 129).

Damit sollte implizit klar geworden sein, warum unter eigentlich und unechtlich keine Ausnahmezustände im Sinne von Lebensformen gemeint sein können. So, wie Dasein nie mehr ist als faktisch, dennoch aber dem „aktuellen“ Vollzug immer voraus ist, sind wir immer aus der Alltäglichkeit heraus, können aber auch die darin *intendierten* Möglichkeiten *eigens* ergreifen, d.h. vollziehen. Der faktische Vollzug wird nicht durch einen Sprung ein anderer, sondern wird als „Modifikation“ gedacht. Die *Differenz* zwischen dem „über sich hinaus sein“ und dem faktischen Vollzug muß notwendigerweise immer gedacht werden. Diese Differenz, darauf hatten wir oben bereits aufmerksam gemacht, kann man auch anders nennen: Freiheit für. „*Als je meines* aber ist das *Seinkönnen* frei für Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit“ (SuZ, 232). Auf diese Weise läßt sich die Formel des „Ich bin nicht ich“ besser verdeutlichen. Ich bin immer auch nicht Ich, weil in dieser Formel das *bin* bereits die andere Formel (Ich bin Ich) als ein Vorurteil beinhaltet. Da aber diese Formel radikal unterschieden ist etwa von einer Fichteschen Verwendung des Daseins als „Ich bin Ich“, ist das eigentliche Selbstsein, die Weise des Vollzuges, dieser Sätze, müssen sie anders bestimmt werden: die Weise des Vollzuges, des Vollzuges als „Ich bin nicht Ich“ ist das unechtliche Selbstsein. Die Fichtesche Verwendungsweise dieser Formeln verbleibt in einer logischen Leere, wenn sie nicht auch als zu vollziehende im Sinne der Existenz aufgefaßt werden. Dieser historisch-Brückenschlag kann hier nicht weiter ausgeführt werden. Es sollte lediglich angedeutet werden, daß sich Heidegger mit *Sein und Zeit* nicht so weit von der idealistischen Theorie entfernt hat, wie oft angenommen wird. Da das „Ich bin ich“ nicht im Sinne einer logischen (oder vorlogischen) Voraussetzung gedacht werden kann (in diesem Falle wären beide Möglichkeiten - als zu *existierende* gedacht - wieder zwei mögliche Zustände eines Ichs), müssen diese Formeln, die hier zum Verständnis der Heideggerschen Grundtermini konstruiert werden, im ausgeführten

Sinne aufgefaßt werden. Wenn, wie Heidegger schreibt, das Selbst immer nur *existierend* ein Selbst ist, oder die Selbstheit nur „als eine Weise zu existieren, das heißt nicht als ein vorhandenes Seiendes“ (SuZ,267) bestimmt werden kann, „Dasein je als es selbst existiert und als Selbstsein wie das Existieren je nur ist in seinem Vollzug“ (GA26,175f.), muß die erste (Ich bin Ich) als das eigentliche Vorraufhin der zweiten Formel (Ich bin nicht Ich) bestimmt werden. Die erste Formel steckt als Schein bereits in dem „bin“ der zweiten.⁵¹ Deshalb führt Heidegger den Terminus *Gleichursprünglichkeit* ein. Ein deduktives Ableitungsverhältnis beider Weisen zu-sein ist zunächst nicht zu konstruieren, da dieses den Vollzug beider zerstören und in ein logisches Verhältnis zurückstellen würde.

Da Heidegger die Identität eines Ich, verstanden als Vorhandenes oder Substanz, ablehnt, bestimmt er diese anders. Das 'Ich' oder im Heideggers Transformation, das Selbstsein, ist nur eine unter anderen Möglichkeiten (d.h. eine von zwei Grundmöglichkeiten). Ein Ich kann nur als modale Kategorie gedacht werden, ein Selbstsein jedoch bestimmt sich aus einer Möglichkeit, die ich bin bzw. sein kann. „Dasein *ist* je seine Möglichkeit und es 'hat' sie nicht nur noch eigenschaftlich als ein Vorhandenes. Und weil Dasein wesentlich je seine Möglichkeit ist, *kann* dieses Seiende in seinem Sein sich selbst 'wählen', gewinnen, es kann sich verlieren, bzw. nie und nur 'scheinbar' gewinnen.“ (SuZ,42). Heidegger versucht damit, das Substanzdenken radikal zu überwinden. Das Ich ist nach Heidegger nicht etwas, das allem zugrundeliegt, sondern als Ich- oder Selbstsein eine Möglichkeit, die ergreifen oder verfehlt werden kann. Das Wer des Vollzuges ist zunächst völlig unbestimmt, wird formal als das Bestimmbare gefaßt: „Alle Seinsstrukturen des Daseins, mithin auch das Phänomen, das auf diese Wer-Frage antwortet, sind Weisen seines Seins.“ (SuZ,114).

Wir treffen bereits hier auf eine Schwierigkeit, die uns in den weiteren Kapiteln wiederbegegnen wird. Wie ist der Übergang zwischen dem eigentlichen Selbstsein und dem uneigentlichen „Automatismus“, also eine Art zwanghaft ablaufenden Vorgang vertreten, muß diese Annahme bei näherer Betrachtung fallengelassen

⁵¹ Auf den Begriff „Schein“ gehen wir am Ende dieses Kapitels ein.

werden. Sie ist falsch. In dem oben zitierten Satz spricht Heidegger explizit von einem „Wählen“ oder auch „Ergreifen“, das die Modifikation der beiden Grundweisen bildet. Auf diesen Übergang wird sich die Betrachtung richten (vgl. Kapitel „Das Wollen“).

Neben der Bedeutung der Eigentlichkeit als einer Seinsweise des eigens ergreifenden Selbst, spielt Heidegger auf einen anderen Kontext an, der mit dem Begriff der Wahrheit bzw. des Wahrsseins zusammenhängt. Diesen interpretieren wir als das eigentliche Woraufhin, den eigentlichen Sinn als vorausgesetzte und angestrebte Seinsweise des Daseins. Da der Begriff des Wahrsseins in *Sein und Zeit* eng mit der Bestimmung von „Phänomen“ und „Phänomenologie“ zusammenhängt, müssen wir auf diese Begriffe eingehen.

Die Bestimmung des Wahrsseins ergibt sich bereits implizit aus Heideggers Phänomenbegriff. *Beide Begriffe* (Wahrsein und Phänomen) entspringen einer alltäglichen Verwendung des Begriffes „Eigentlichkeit“. Bearbeiten wir bspw. die Texte Heideggers, müssen wir uns auf ein Paradox einlassen, das jeden Kommentar bestimmt. Einerseits müssen wir davon ausgehen, daß der Text das sagt, was er sagt, andererseits weisen wir immer wieder darauf hin, daß unsere Analyse heraussticht will, was der Text „eigentlich“ sagt - und das heißt: *nicht* oder uneigentlich sagt. Im Alltag sprechen wir jemanden an und werten ihm vor, daß er eine Aussage so „eigentlich“ nicht gemeint haben kann. In welchem Sinne wird in solchen Beispielen „eigentlich“ verstanden?

Wir meinen damit, was jemand *in Wahrheit* intendiert. Mit „eigentlich“ meinen wir diejenige Intention, die allen anderen voraus- und zugrunde liegt. Wir meinen den eigentlichen Sinn. Damit implizieren wir *notwendigerweise* verschiedene Voraussetzungen. Erstens zeigt sich dasjenige, was der Text eigentlich intendiert, schon irgendwie vor unserer theoretischen Reflexion über den Text. Würden wir diese Voraussetzung nicht machen, wäre unsere theoretische Beschäftigung reine Willkür. Ginge ich nicht davon aus, daß sich die eigentliche Intention bereits vor ihrer thematischen Anzeigung zeigen würde, könnte ich niemals jemandem vorwerfen, daß er eine Aussage X so eigentlich nicht gemeint haben kann. Wir setzen damit zweitens voraus, daß sich die Wahrheit als der eigentlich intendierte Sinn niemals

unmittelbar und direkt zeigt. Die Wahrheit liegt zumeist im Verborgenen, ist nie sofort sichtbar. Es ist somit kein Zufall, daß Heidegger an der Stelle, an der er bestimmt, was er unter „Phänomen“ und „Phänomenologie“ verstanden wissen will, die Wahrheit bereits thematisiert.

Jede Philosophie operiert mit dieser Differenz. Die Grundargumentation der Philosophie lautet immer: X ist nicht X, sondern *eigentlich* Y. In einem zweiten Schritt setzen wir es identisch ($X=Y$). Sagen wir z.B., daß der Raum unabhängig und real sei ($X=Y$), wird bspw. der Transzendentalphilosoph einwenden: der Raum ist nicht X, sondern *eigentlich*, d.h. in Wahrheit, „nur“ eine apriorische Anschauungsform ($X=Z$). Mit dieser Argumentationsstruktur setzen beide ein X (hier Raum) identisch, auf das wir uns beziehen müssen, um die Aussage „Der Raum ist nicht Y, sondern Z“ vollziehen zu können. Dieses Identische ist dasjenige, was wir als „irgendwie schon bestehend“ setzen. Wir müssen voraussetzen, daß derjenige, dem wir sagen, daß er ein X *eigentlich* nicht als Y gemeint haben kann, das X irgendwie schon versteht. Der Raum, wie auch immer theoretisch bestimmt, muß sich „irgendwie“ bereits vor der Nachfrage zeigen.⁵² Sonst könnten wir uns nicht darauf beziehen, oder ihn überhaupt theoretisch zu bestimmen versuchen. Das nennt Heidegger *Sinnsverständnis*. Wir müssen die *Möglichkeit* voraussetzen, und das heißt, uns in dieser verstehen, unsere Vollzüge nicht nur alltäglich, sondern auch „*eigentlich*“ vollziehen können. Das heißt, daß das intendierte X als dasjenige, welches jedem Vollzug als letztes Vorurteil vorausliegt, nicht etwas unabhängiges oder transzendentes, hinter dem Sein Stehendes ist, sondern als Möglichkeit vollzogen werden können muß. Das *eigentlich* Intendierte ist keine Möglichkeit als Möglichkeit eines Vorhandenen im Sinne einer modalen Kategorie (s.o.) - keine Eigenschaft - sondern muß als vollziehbar, d.h. als vollziehenkönnend gedacht werden. Das *eigentliche* Vorurteil kann kein unerreichtbares *Ideal* sein.

Die Argumentationsstruktur der Philosophie selbst und dasjenige, in dem wir uns immer bewegen, nennt Heidegger *Phänomenologie*. Auch im Alltag, auch in der

⁵² Damit wird, worauf wir hier nicht weiter eingehen, die Sprachanalyse unterlaufen. Die Habermassche Theorie bspw. geht davon aus, daß wir in der Kommunikation eine Identität der Begriffsbedeutung voraussetzen. Diese Voraussetzung ist allerdings nicht weit genug gefaßt. Wir setzen nicht nur den *Bedeutung* oder den *Begriff* von „Raum“ identisch, sondern, um Heideggers Terminologie zu verwenden, unser Selbst-Verstehen als Verstehen unserer Weise, räumlich zu sein. Wir setzen ein in-dieser-Weise-sich-Verstehen voraus - und zwar nicht als Konstruktion, sondern als vor jeder Konstruktion bereits in ihr „sich-befinden“ (Erschlossenheit).

nicht-reflexiven oder nicht-philosophischen Einstellungen „betreiben“ wir Phänomenologie. Deshalb kann Heidegger sagen, daß die phänomenologische Ontologie ontisch verwurzelt ist. Phänomenologie wird als theoretische Methode von Heidegger eng zusammengekoppelt mit dem, was wir immer schon tun, wenn wir uns verhalten.

Die hier ausgeführte Erläuterung der Heideggerschen Methode wird nicht unmittelbar einleuchten. Beziehnen wir zunächst die Erläuterung auf zwei Aussagen Heideggers, und führen dann das Gemeinte aus. „Formal berechtigt die Bedeutung des formalen und vulgären Phänomenbegriffes dazu, jede Aufweisung von Seiendem, so wie es sich an ihm selbst zeigt, Phänomenologie zu nennen.“ (SuZ,35). „Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie“ (SuZ,38).

Um diese beiden Zitate in ihrer Weite zu verstehen, müssen mehrere Begriffe deutlich gemacht werden: formaler Phänomenbegriff, eigentlichher Phänomenbegriff, sowie Heideggers Begriff der Phänomenologie. Die Erläuterung an dieser Stelle ist kein Selbstzweck. Sie soll aufzeigen, daß das Verhältnis von un eigentlich-eigentlich, alltäglich-eigentlich, unwahr-wahrsein, oder auch Furcht-Angst, sich in der Relation des Phänomenbegriffes wiederfindet und damit die gesamte Konzeption Heideggers unterstützt. Vielfach wird bei der Darstellung des Heideggerschen Phänomenbegriffes vergessen, daß dieser seine Funktion nur in der Gesamtkonzeption besitzt und nicht eine Bestimmung unter anderen ist.

Heidegger führt den Begriff der „Phänomenologie“ zuerst in einem formalen Sinne ein. Phänomenologie sei ein Methodenbegriff, der weder einen „Standpunkt“ noch eine „Richtung“ impliziere (vgl. SuZ,27). Der Methodenbegriff „charakterisiert nicht das sachhaltige Was der Gegenstände der philosophischen Forschung, sondern das *Wie* dieser“ (SuZ,27). Diese Bestimmung ist auffällig, denn was soll es heißen, daß die Phänomenologie ein *Wie* der behandelten thematischen Gegenstände selbst bedeutet? Angedeutet wird von Heidegger hier, daß Phänomenologie *nicht* eine Methode ist, die uns verobjektiviert *vor* die Sachen treten läßt, sondern der Modus selbst, in der die Sachen - durch die Phänomenologie als Methode - vor uns treten.⁵³ Zugleich mit dem Ergreifen der Phänomenologie des Daseins *bin ich*

⁵³ Vgl. dazu den aufschlußreichen Aufsatz von Oudemans (1990), 100: „Dies bedeutet: die Gewinnung des phänomenologischen Phänomenbegriffs ist der *prohibitiv* und *zugleich anweisende Vollzug der Formalanzeige*.“ Mit der Bestimmung der theoretischen Aussagen als formale Anzeige wird vermieden, daß das in

schon so, wie es die Phänomenologie unserer selbst aufzeigen

will. Die angestrebten Phänomene der Phänomenologie sind *Voraussetzung* (wir selbst) und *Ziel* (wir selbst) der Methode. Das heißt: sie sind uns nie unmittelbar „gegeben“, müssen sich aber als solche in der Methode (d.h. vermittelt) aufweisen lassen. Die Phänomenologie ist als vollzogene ebenfalls ein Wie unserer selbst (des Daseins).

Da es in *Sein und Zeit* primär nicht um irgendein Sein überhaupt geht, sondern um die „Subjektivität des Subjekts“ (GA26,205), muß somit Phänomenologie derjenige Modus sein, in dem sich die Sachen uns *immer schon* zeigen. Dies wird dann in der theoretischen Reflexion (Ontologie) nur *nachvollzogen*.⁵⁴

Phänomenologie setzt sich zusammen aus Phänomen (φαινόμενον) und logos (λογος). Phänomen bestimmt Heidegger zweifach: einerseits als *formalen* oder vulgären Phänomenbegriff. Andererseits als *phänomenologischen* Phänomenbegriff (vgl. SuZ,31). Beide sind eng miteinander verknüpft. Bezieht sich der vulgäre Phänomenbegriff auf das, was sich unmittelbar zeigt und auf was wir uns beziehen (Seiendes), bestimmt sich der phänomenologische Begriff von Phänomen als dasjenige, was sich an dem unmittelbaren Phänomen „eigentlich“, d.h. in Wahrheit zeigt. Das nennt Heidegger das „*Sich-an-ihm-selbst-zeigende*, das Offenbare“ (SuZ,28). Mit „an ihm“ ist nun nicht ein selbstbezügliches Element gemeint, also keine unmittelbare Struktur, sondern das „sich-am-Seienden-selbst-zeigende“. Die Formel heißt genauer: das Sich-an-dem-Seienden-(also an uns)-selbst-zeigende. Der Zusammenhang beider Phänomenbegriffe besteht im Folgenden: „Die Mög-

lichkeit besteht sogar, daß Seiendes sich als das zeigt, was es an ihm selbst *nicht* ist.“ (SuZ,28). Dieses ist der „Normalzustand“ und wir setzen ihn sogar, wir wir oben ausgeführt hatten, immer voraus: Um überhaupt zu bestimmen, was etwas „eigentlich“ ist, wird mitgesetzt, daß es sich *nicht* so zeigt, wie es eigentlich ist, d.h. hier, an ihm selbst sich zeigt, sich aber in letzter Konsequenz doch so in der

den Aussagen der Phänomenologie Verobjektivierte zugleich das im Vollzug nicht Verobjektivierte ist. Daraus resultiert das hermeneutische „Als“. Die Theorie versucht sich in unendlichen Kreisen an den Vollzug bzw. an das Verstehen heranzutasten. Ähnlich bestimmt sich Heideggers Auffassung von Kants KrV aus diesem Verständnis. Eine Natur-an-sich ist aus der Sicht der Existenzialontologie unmöglich, es kommt vielmehr darauf an, wie sie „natürlich“ im Vorhinein verstanden ist bzw. wir uns in ihr verstehen. Nur diese transzendentalphilosophisch-hermeneutische Herangehensweise kann verhindern, daß wir irgendetwas Seiendes, sei es Gott, ein Absolutes oder die Natur, als etwas Unabhängiges von unserem Selbst-Verstehen konstruieren. Vgl. auch Görland (1981), 14f. und GA26,190.
⁵⁴ Vgl. dazu auch Riedel (1989), 157. Riedel interpretiert dies in Bezug auf Kants Bestimmung einer „natürlichen Metaphysik“;

Methode zeigt, wie die Methode es als „eigentlich“ bestimmt.⁵⁵ Letzteres nennt Heidegger Phänomen im Sinne von „Schein“ (SuZ,29).⁵⁶ Sowohl *jede* philosophische Argumentation als auch unsere Alltagsakte müssen diese Differenz machen, da wir andernfalls nicht die Möglichkeit von Zurechtweisung, Kritik und Richtigstellung erklären könnten. Unter der Voraussetzung, daß sich alles so zeigt, wie es an ihm selbst ist, wäre Dasein unmöglich.⁵⁷ Die Phänomenologie versucht also, das für sie als „Schein“ (Uneigentlichkeit) erscheinende an ihm selbst aufzuzeigen.⁵⁸

Heidegger gibt selbst ein Beispiel bezüglich der Raumbestimmung Kants: „was in den Erscheinungen, dem vulgär verstandenen Phänomen, je vorzüglich und mitgängig, obzwar unthematisch, sich schon zeigt, kann thematisch zum Sichzeigen gebracht werden, und dieses Sich-so-an-ihm-selbst-zeigende (Formen der Anschauung) sind Phänomene der Phänomenologie“ (SuZ,31). Mit anderen Worten: würde sich nicht unthematisch, d.h. noch nicht reflexiv-explizit, etwas im Modus des vulgären Phänomens zeigen, wäre nicht zu bestimmen, was es in Wahrheit ist bzw. sein soll, Nichts Zugängliches [ist] schlechthin verborgen, sonst wäre es endlichem Dasein eben nicht zugänglich.“ (GA26,179). Somit sind die Phänomene der Phänomenologie notwendigerweise zunächst und zumeist verborgen, müssen aber an dem sich unmittelbar zeigenden „abgelesen“ werden können. Das, was verborgen ist, ist das *Sein* des Daseins. „Offenbar solches, was sich zunächst und zumeist gerade *nicht* zeigt, was gegenüber dem, was sich zunächst und zumeist zeigt,

⁵⁵ Bezüglich der formalen Argumentation: erst bestimmen wir X als Y und in einem zweiten Schritt setzen wir es identisch ($X = Y$).

⁵⁶ Im Gespräch mit Cassirer in Davos drückt Heidegger bezüglich Kant dieses Grundproblem der Phänomenbestimmung im Zusammenhang mit *Sein und Zeit* so aus: „ist der Schein nur eine Tatsache, die wir konstatieren, oder muß das ganze Problem der Vermunft so gefaßt werden, daß man von vornherein begriff, wie zur Natur des Menschen notwendig der Schein gehört.“ (GA3,275).

⁵⁷ Heideggers Neubestimmung kann auf alle intentionalen Verhältnissen übertragen werden: die Voraussetzung des Nur-Zeigens-wie (Schein, unthematisch) ist, daß es sich überhaupt zeigt (eigentlich). Beispiele sind: Furcht als Schein von Angst, Ableben als Schein von Sterben, Umgang als Schein von Handeln oder Wünschen als Schein von Wollen. Vgl. dazu nächstes Kapitel. Die Schwierigkeit, darauf gehen wir allerdings erst im letzten Kapitel ein, besteht darin, daß Heidegger hinter beiden Modifikationen dasjenige identische X (Vollzug) annehmen muß, von dem Schein und an-ihm-selbst Modifikationen sind. Würde Heidegger ein solches Drittes nicht annehmen, droht der Regreß: Wodurch erfahren wir, daß das „an-ihm-selbst“ nicht auch ein Schein ist? Das duale Modell Heideggers ist so nicht haltbar, und alle Schriften nach *Sein und Zeit* reflektieren implizit auf dieses Problem der Gleichursprünglichkeit beider Modifikationen. Zuerst nimmt Heidegger ein Konstituierungsverhältnis an, später wird das Problem neu unter dem Begriff „Entzug“ zu fassen versucht.

⁵⁸ Da diese Struktur äußerst schwierig nachzuvollziehen ist, drücken wir es noch einmal anders aus: Die Phänomenologie als Theorie muß in der Reflexion über ihren Gegenstand (unser Vollziehen) dieses modifizieren. Immer wenn wir über unser aktuelles Sein nachdenken, sind diejenigen Vollzüge, über die wir nachdenken, hinter unserm Rücken „verschwinden“. Aktual vollziehend sind wir nachdenkend über... Damit aber die Theorie nicht willkürlich wird, muß sie einen Zusammenhang zwischen dem behandelten Vollzug und dem aktuellen Vollzug annehmen (Verständnis vor der Reflexion). Sie erkennt den „vergangenen“ Vollzug, über den sie nachdenkt als „Schein“ und muß jetzt sozusagen einen Schritt hinter ihren eigenen Rücken zurück, um das am Schein sich selbst zeigende aufzuweisen.

verborgen ist, aber zugleich etwas ist, was wesentlich zu dem, was sich zumeist und zunächst zeigt, gehört, so zwar, daß es seinen Sinn und Grund ausmacht.“ (SuZ,35).

Mit dieser Phänomenbestimmung wird klar, warum die Heideggerische Ontologie der Existenz (neben den Gründen, die aus der Kritik an der reflexiv-idealistischen Theorie, die wir oben dargestellt hatten, folgen) bei der *Alltäglichkeit*, d.h. bei den Phänomenen im Modus des Scheins ansetzen *muß*. Alltäglichkeit ist der Transformationsbegriff für den traditionellen Begriff der Empirie, allerdings so, daß der Begriff der Alltäglichkeit das *Wie*, die Semsweise des empirischen Bewußtseins, zu fassen sucht. Heidegger selbst identifiziert an einer Stelle Empirie mit Alltäglichkeit: „Durch *E.Husserl* haben wir wieder den Sinn aller echten philosophischen Empirie nicht nur verstehen, sondern auch das hierfür notwendige Werkzeug handhaben gelernt. Der ‘Apriorismus’ ist die Methode jeder wissenschaftlichen Philosophie, die sich selbst versteht. Weil er nichts mit Konstruktion zu tun hat, verlangt die Apriorforschung die rechte Bereitung des phänomenalen Bodens. Der nächste Horizont, der für die Analytik des Daseins bereitgestellt werden muß, liegt in seiner durchschnittlichen Alltäglichkeit.“ (SuZ,50).

Wir haben das „an-ihm-selbst-Sein“ bei der Darstellung des Heideggerischen Phänomenbegriffs in die Nähe dessen gerückt, was wir oben ausgeführt hatten als das „eigentlich“ oder „in Wahrheit“ intendieren. Diese Zusammenbindung ist nicht willkürlich. Neben der Phänomenbestimmung erklärt Heidegger, was der Teilbegriff „logos“ besagt, nämlich genau die Möglichkeit, von dem Phänomen im Modus des Scheins zum Phänomen im Modus des „Sich-an-ihm-selbst-Zeigens“ überzugehen. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, wie es überhaupt sein soll, zu den eigentlichen oder den phänomenologischen Phänomenen vorzudringen, um sie der Verborgenheit zu entreißen und ihrer wahren Bestimmung zuzuführen. Man könnte einem Mißverständnis anheimfallen, nämlich demjenigen, daß sich die Wahrheit der phänomenologischen Ergebnisse aus der Richtigkeit oder Falschheit ihrer *Aussagen* ergibt. Dieses versucht Heidegger abzuwehren, denn im Sinne des Phänomenbegriffs muß sich die Wahrheit der phänomenologischen Aussagen an den von ihr behandelten „Sachen“ selbst zeigen. Dies kann jedoch nicht in der Form einer Übereinstimmung von Aussage und „Sache“ ausgedrückt werden, son-

dem muß sich *vor* der Aussage bereits „zeigen“. Da nun der thematische Gegenstand unser „Ich bin“ ist und kein Vorhandenes oder Zuhandenes, heißt dies, daß sich die Wahrheit des „Ich bin“ nicht nur als eine Weise unseres Seins aufzeigen lassen muß, sondern auch, daß sie sich bereits - als Schein - *vor* den Aussagen darstellen muß. Die Aussagen der Phänomenologie (Logos) haben ihren Sinn also über zeigen muß. Die Aussagen der Phänomenologie oder Falschheit *anderer* Aussagen darin, etwas aufzuzeigen, nicht die Richtigkeit oder Falschheit *anderer* Aussagen zu beweisen. Die Richtigkeit oder Falschheit der Bestimmungen der Phänomenologie lassen sich *nicht* aus Begriffen ableiten. Die „Wahrheit“ der theoretischen Aussagen der Phänomenologie kann nur durch den Nachvollzug des durch die Theorie Angesprochenen (wir selbst) „bewiesen“ werden. Der Leser von *Sein und Zeit* (implizit das Thematische) muß sagen können: in dem von der Heidegger'schen Phänomenologie aufgezeigten kann ich mich verstehen können. Ort der Wahrheit ist also *nicht* die Aussage, sondern unser *eigenes* Seinsverständnis - das Verständnis-
nis unserer selbst bzw. unseres Selbstseins.

In Heideggers recht dunklen Worten noch einmal zusammengefaßt: logos ist dasjenige, was im „Modus des Offenbarmachens im Sinne des aufweisenden Sehlassens“ (SuZ,31) offenbar macht, was ein formales Phänomen eigentlich ist: „Λογος als Rede besagt vielmehr soviel wie ὄρασις, offenbar machen, wovon in der Rede 'die Rede' ist“ (SuZ,32). Das heißt, der logos ist nur die Funktion des „aufweisenden Sehlassens von etwas“ (SuZ,33), die es ermöglicht, nicht irgendeine Bedeutung zu offenbaren, sondern genau dasjenige, was in der „stimmlichen Verlautbarung“ (SuZ,32) eigentlich gemeint ist, ihr Sinn. Weil, so argumentiert Heidegger weiter, der logos nur diese Funktion als ein „bestimmter Modus des Sehlassens“ (SuZ,33) hat, darf er nicht als der „Ort“ der Wahrheit angesehen werden. Die Wahrheit eines X wird durch den logos hervorgeholt, ist jedoch nicht selbst mit dem logos zu identifizieren. Heidegger geht es auch hier um die *Differenz* von Schein und eigentlichem Phänomen: „Was nicht mehr die Vollzugsform des reinen Sehlassens [die Wahrheitsbestimmung bei Aristoteles, C.L.] hat, sondern je im Aufweisen *auf ein anderes* rekurriert und so je etwas *als* etwas sehen läßt, das übernimmt mit dieser Synthesisstruktur die Möglichkeit des Verdeckens“ (SuZ,34), d.h. Falschseins.

Übertragen wir nun diese Struktur auf den Entwurfscharakter des Daseins selbst, wie wir ihn oben ausgeführt hatten. Das Worumwollen, das jedem Vollzug als ein Woraufhin als Bedingung vorausliegt, kann sich primär auf sich selbst entwerfen. Die Möglichkeit des uneigentlichen Selbstseins kann sich auf das hin ereignen, was es „in Wahrheit“, d.h. eigentlich „am-ihm-selbst“ ist. Dieses ist keine Eigenschaft eines Subjekts, sondern muß sich als eine Weise zu-sein aufweisen lassen.

Wir schließen nun im letzten Schritt dieses Kapitels den Phänomenbegriff zusammen mit dem des Wahrseins und dem des Worumwollen als erfüllender Sinn. Was kann damit gemeint sein, sich primär auf das Worumwollen hin zu ereignen, d.h. auf dasjenige, was ich in jedem Vollzug eigentlich schon bin bzw. das eigentlich gemeinte in jedem Vollzug ist? Unsere Interpretation bestimmte dieses Woraufhin als *Wahr-sein*, das die Bedingung der Möglichkeit eines eigentlichen Selbstseins ist. Das Selbstsein im Modus der uneigentlichen Weise - im Modus des Scheins und der Unwahrheit - muß die Möglichkeit des Wahrseins sein können, es muß sich bereits darauf verstanden haben können, sonst wäre es keine Möglichkeit im Heideggerischen Sinne. Anders ausgedrückt: Wir können uns nicht auf etwas hin entwerfen, was wir nie sein können. Wir würden uns in einem solchen Fall niemals in unserem Sein verstehen können, es könnte uns auch in diesem Sein niemals umhörn zu *sein*, also uns als Föhörn zu vollziehen, ist schlechterdings unmöglich, da es uns immer nur um unser eigenes Sein können gehen kann, niemals um ein anderes, welches nicht von der Art eines jenseitigen Selbstseins ist. Wir *sind* niemals etwas anderes als wir selbst. (Deshalb sagt Heidegger auch in dem oben zitierten Satz, daß das Nicht-ich immer ein Charakter des Ichs sei).

Das Thema der Wahrheit wird in der Forschung kontrovers diskutiert. Die Vorwürfe von Tugendhat⁵⁹ sind allgemein akzeptiert worden. Wir halten die Vorwürfe

⁵⁹ Vgl. zusammengefaßt Tugendhat (1969), 290f. Tugendhat macht auf das Verschwinden des spezifischen Sinnes der Wahrheit bezüglich von Aussagen aufmerksam. Wenn *über* Schein und an-ihm-selbst noch Unverborgenheit gestellt wird (der Schein ist als Schein auch unverborgen) und dies dann als Wahrheit bestimmt wird, geht die Differenz von wahr und falsch, die bezüglich von Schein und an-ihm-selbst noch möglich ist, verloren. Vgl. Tugendhat (1967), 278: „Und wenn nun bei Heidegger die Erschlossenheit über die Intentionalität hinaus erweitert wird, so heißt das, daß sie für einen Wahrheitsanspruch nicht mehr konstitutiv wird.“ Abgesehen von dieser Problematik, versuchen wir, genauer zu bestimmen, was Heideg-

für berechtigt. Tugendhat läßt sich allerdings nicht darauf ein, was Heidegger damit gemeint haben könnte, daß Wahrheit eine Weise zu-sein ist, ein Modus, in dem wir existieren, d.h. uns verstehen können.⁶⁰ Daher werden wir versuchen, genau auf diesen Punkt unsere Aufmerksamkeit zu richten. Heidegger nennt diese Weise im Davoser Gespräch mit Ernst Cassirer die Möglichkeit, daß der Mensch „auf der Spitze seiner Möglichkeiten existiert“ (GA3,290); und an anderer Stelle: „Im Unterschied von Wahrheit über Vorhandenes ist Wahrheit über Existierendes Wahrheit für Existierendes. Diese Wahrheit besteht nur im Wahr-sein qua existieren.“ (GA26,239).

Da wir die Tugendhatsche Kritik für gerechtfertigt halten, versuchen wir den Begriff des „im-der-Wahrheit-seins“ folgendermaßen zu verstehen: als Wahrhaftigkeit.⁶¹ Heidegger intendiert mit seiner Bestimmung der Wahrheit als regulatives vorausgesetztes Vorumwollen (und nicht Entdeckend-sein überhaupt) genau diesen Kontext. In der Wahrhaftigkeit *ist* (praktische) Wahrheit.⁶² Sie ist damit zugleich Voraussetzung für die Wahrheit theoretischer Aussagen.

Das Umwollen meiner selbst zeigt sich, wie wir oben herausgestellt hatten, als Bedingung jedes Vollzuges. Es *muß* uns letztendlich immer um uns selbst gehen, sonst könnten wir keine formalen Um-zu-Bezüge oder einen Bezug zu uns selbst herstellen: „Umwollen seiner zu sein ist eine Wesensbestimmung des Seins des Seienden, das wir Dasein nennen. Diese Verfassung, die wir jetzt kurz das Umwollen nennen, gibt die innere Möglichkeit dafür her, daß dieses Seiende es selbst sein kann, d.h. daß zu seinem Sein *Selbstheit* gehört(...): nur weil dieses Seiende (...)

ger mit *Wahrsein* meint. Wir interpretieren dies als Wahrhaftigkeit mit genau dem Zusatz, den Tugendhat selbst macht, um Heideggers Konzept zu retten. Vgl. Tugendhat (1979), 297: „Auf Heideggers Problemniveau verliert die Evidenz nicht ihren Sinn, sondern müßte nur, wie teilweise schon bei Husserl, als regulative Idee verstanden werden, und mit ihr natürlich auch die Wahrheit“.

⁶⁰ Dies beachteten die meisten Autoren nicht, und zwar deshalb, weil sie aus dem Kontext der Schriften um 1930 wie etwa „Vom Wesen der Wahrheit“ oder „Was ist Metaphysik?“ argumentierten. Diese Schriften, die um die vorprädiaktiv erfahrene Wahrheit kreisen, sind in der Tat theoretisch orientiert und nicht praktisch. Gethmann (1974), der für eine transzendentalphilosophische Lektüre von *Sein und Zeit* optiert, verkennt ebenfalls Heideggers Bestimmung des *Wahrseins*, also als Existieren, das damit nicht im „Entdeckend-sein“ aufgeht. Vgl. Gethmann (1974), 171f. Dem entgegen interpretiert Sitter Heideggers Bestimmung des *Wahrseins* als Wahrhaftigkeit, gibt aber keine Erläuterungen; vgl. Sitter (1975), 116f.

⁶¹ Die englische Übersetzung von „Eigentlichkeit“ als „authentic“ scheint den Punkt zu treffen.
⁶² Genau gegenteilig sieht Korty diesen Sachverhalt. Korty bleibt bei der theoretischen Wahrheit stehen und interpretiert Heideggers Wahrheitsbestimmung als die Destruktion einer Metasprache, die uns Ereignisse unabhängig von Spezialsprachen beurteilen läßt. Vgl. Korty (1984), 9ff. Die Selbstwidersprüchlichkeit dieser Argumentation lassen wir hier dahingestellt.

durch Selbstheit bestimmt ist, kann es je als faktisches sich selbst als Selbst ausdrücklich wählen.“ (GA26,243f.)

Da es uns immer um ein Sein können geht, steht jetzt die Frage an: Um welche Art des Sein können geht es uns eigentlich in jedem alltäglichen Umgang? Voraussetzung ist das *formale* Woraufhin als Wahr-sein. Die *inhaltlich* genaue Bestimmung, die Heidegger dieser Weise zu sein gibt, wird Thema des nächsten Kapitels sein. Diese endgültige Bestimmung müßte sich, nach der in unserer Einleitung herausgestellten Grundlegung der Ontologie der Existenz als der *vorausgesetzte* Modus erweisen, in dem ich/wir *sein* muß/müssen, um *überhaupt* reflexiv-theoretisch auf Moralität zu reflektieren oder eine Ethik philosophisch entwickeln zu können. Anders: Um überhaupt über ethische oder moralische Probleme sprechen zu können, muß ich sie bereits als Sein können verstanden haben. Die Voraussetzung, moralisch zu sein, die Voraussetzung, ethische Probleme zu reflektieren, setzt ihr *Können* als Verstehen voraus. Sie setzt Wahrhaftigkeit voraus. Dieses Können kann nicht anders denn als „vollziehen können“ gedacht werden. Deshalb muß Heidegger, wenn er die Möglichkeit diskutiert, eigentliches Selbstsein zu sein, sagen, daß es hier um eine „Rückholung“ und eine „Wiederholung einer Wahl“ geht.

Heidegger versucht in §44, die Voraussetzungen bzw. die Bedingung der Möglichkeit der Aussage wahrheit zu bestimmen. „*Warum müssen wir voraussetzen, daß es Wahrheit gibt?*“ (SuZ,227). Da Heidegger eine transzendentallogisch konstruierte, notwendige Voraussetzung eines Wahrheitskerns ablehnt, sondern stets danach fragt, wie wir in der Wahrheit sind, können wir seine Antwort zuerst so formulieren: Um überhaupt zu-sein, muß es mit immer um „mehr“ gehen, als den aktuellen Vollzug (s.o.; Sorge, Sich-vorweg-sein). Dieses bestimmten wir als dasjenige, was wir eigentlich sein wollen. Um also überhaupt vollziehen zu können, muß der Vollzugssinn sich auf etwas richten können, das er in Wahrheit sein kann. Die Wahrheit voraussetzen“ heißt, etwas als einen Grund zu verstehen: „Wahrheit voraussetzen meint dann, sie verstehen als etwas, worumwollen das Dasein ist (...). *Weil zum Sein des Daseins dieses Sichvoraussetzen gehört, müssen wir auch uns als durch Erschlossenheit bestimmt, voraussetzen* (...). Die vorausgesetzte Wahrheit bzw. das es gibt“, womit ihr Sein bestimmt sein soll, hat die Seinsart bzw. den

Sinnsinn des Daseins selbst.“ (SuZ,228)⁶³. Um Wahrheit in jeder Aussage (als Geltungsanspruch oder als Aussagewahrheit) formal als ein X voraussetzen zu können, *muß* ich mich als sie (vor der Reflexion) vollziehen könnend gedacht haben, *muß* ich mich auf sie verstehenkönnend gedacht haben. Anders gesagt: wenn ich nicht schon „irgendwie“ verstanden hätte, was ich in Wahrheit bin, könnte ich das Wahre nicht als eine Möglichkeit meiner selbst konstituieren. Würde ich diese Seinsmöglichkeit nicht schon verstehen, könnte ich überhaupt nicht zu sprechen beginnen. Die „eigentliche“ Wahrheit liegt *vor* der Aussage: „Überdies wird verkannt, daß auch, wenn niemand *urteilt*, Wahrheit schon vorausgesetzt wird, sofern überhaupt Dasein ist.“ (SuZ,229).

Da wir aber jeden Vollzug immer *faktisch* vollziehen, also nie weniger sind als faktisch, aber doch in jedem Vollzug immer „mehr“ sind (dadurch, daß es uns in jedem Vollzug um diesen Vollzug gehen kann), ergibt eben die Differenz, die Heidegger, wie oben ausgeführt, als die Differenz von uneigentlich und eigentlich faßt. Wenn diese Struktur richtig erfaßt ist, und damit keine zwei sich ausschließenden Zustände gemeint sind, ist es konsequent, wenn Heidegger sagt: „*Das Dasein ist, weil wesentlich verfallend, seiner Seinsverfassung nach in der ‚Unwahrheit‘*“ (SuZ,222). Wären wir dies nicht, ergäbe es keinen Sinn, überhaupt eine Differenz einzuführen. Anders ausgedrückt: indem wir so etwas wie Wahrheit voraussetzen, wird mitgesetzt, daß wir in dem Vollzug, in dem wir aktual die Wahrheit voraussetzen (müssen), sie noch *nicht* haben bzw. *nicht* sind. In Heideggers Worten: „Das Seiende ist nicht völlig verborgen, sondern gerade entdeckt; aber zugleich verstellt; es zeigt sich - aber im Modus des Scheins.“ (SuZ,223). Da wir uns als wahrsein-könnend verstehen können, zeigt sich ein ursprüngliches Woraufhin der Existenz: „Die ursprünglichste eigentlichste Erschlossenheit, in der das Dasein als Sein-können sein kann, ist die *Wahrheit der Existenz*. Sie erhält erst im Zusammenhang einer Analyse der Eigentlichkeit des Daseins ihre existenzial-ontologische Bestimmtheit.“ (SuZ,221). Die genaue, inhaltliche Bestimmung dieser Wahrheit erfolgt in der Analyse dessen, was eigentliches Selbstsein besagt. Genau um dieses wird es in den nächsten Kapiteln gehen. Als letzte Antwort wird Heidegger, das sei hier vorangestellt, folgende geben: „Nunmehr ist mit der Entschlossenheit die ur-

⁶³ Die Bestimmung von Wahrheit und Grund wird beim Begriff der Selbstverantwortlichkeit wieder aufzuheben (vgl. Kapitel „Das Gewissen“).

sprünglichste, weil *eigentliche* Wahrheit des Daseins gewonnen.“ (SuZ,297). Wie sind wir, wenn wir dies ergreifen? Gibt es eine Differenz zwischen Handeln und Entschlossenheit? Wenn nein, wann handeln wir überhaupt? Ist jedes pragmatische Verhalten zu Seiendem schon ein Handeln?

Wir haben nun den ethischen Kontext der Heideggerischen Philosophie eingekreist. An der Konstruktion des Vorurwillen (formal: Sorge) wurde dargestellt, daß das Sein des Daseins sich über einen primären Entwurf bzw. ein primäres Vorurwillen bestimmt. Da dies nicht für die Theorie alleine gilt, sondern wir dies *immer* schon tun, weil wir sonst kein Selbstverhältnis aufbauen könnten, *ist* das Vorurwillen in gewisser Weise das Selbstverhältnis. So kann dieses „Voraussetzen“ eines Vorurwillen, das nicht mit einem metaphysischen Gesamtelos des All des Seienden identifiziert werden darf, als eine der Grundbedingungen von Ethik überhaupt an gegeben werden. Ohne eine Bestimmung dieser Kategorie bleibt jede Ethik leer, weil wir uns sonst nicht in ihr als theoretische Disziplin verstehen könnten. Wir müssen, da der von einer Ethik behandelte Gegenstand *wir selbst* sind (und nicht Elektronen oder Systeme), uns *zuvor* in den von ihr behandelten Begriffen verstanden haben. Was z.B. ein Wille ist, kann niemandem *begreiflich* klargemacht werden, wir müssen es immer schon verstehen. Auch wird damit Heideggers in der Einleitung von *Sein und Zeit* herausgestelltes Fundierungsverhältnis hier übernommen: die Ontologie der Existenz zeigt sich als diejenige Disziplin, die den konkreten Disziplinen wie Anthropologie oder Ethik vorausliegt, weil sie deren Grundbegriffe „aus dem Dasein“ selbst nachweist.

Folgendes können wir an dieser Stelle zusammenfassend festhalten: zunächst wurde der Unterschied zwischen einem pragmatischen Umgang mit den Dingen und dessen Herleitung aus einem letzten Vorurwillen angezeigt (genauer gehen wir darauf im nächsten Kapitel ein). Heideggers Begriff des Seins konnte auf diese Weise als Vollzug bestimmt und der Sinn des Seins als ein letztes Vorurwillen unse-res Verstehens erläutert werden. Da gezeigt werden konnte, daß der primäre Entwurf mit Heideggers Unterscheidung von Eigentlichkeit (Ich bin Ich) und Uneigentlichkeit (Ich bin nicht Ich) im Zusammenhang steht, konnte der primäre Entwurf mit dem eigentlichen Vorurwillen zusammengeführt werden. Dieses wurde

dann als „wahre Existenz“ ausgelegt (das „Ich bin Ich“ fällt mit dem „Ich bin nicht Ich“ zusammen). Das Wahrsein bestimmt sich wie die Eigentlichkeit und die Uneigentlichkeit aus Heideggers Ausführungen zur Phänomenologie und dem Phänomenbegriff. Das „Wahrsein“ ist dasjenige, worum es uns in jedem Verhalten „eigentlich“ geht und woraus sich jeder Entwurf bestimmt. Das Wahrsein ist dasjenige *Wie* unserer Existenz, in dem es keine Differenz mehr gibt zwischen den Möglichkeiten und demjenigen, der die Möglichkeiten „hat“. Im Wahrsein *ist* die-ser seine Möglichkeiten. Diesen Modus nennt Heidegger - das wird hier nur erläut-ternd hinzugefügt - „Entschlossenheit“ bzw. „Handeln“ (bestimmt durch Wollen und Gewissen/Selbstwahl), in dem es nach Heidegger keine Differenz gibt zwischen dem Vollzug des Verhaltens zum Vollzug und dem Vollzug.

Insgesamt wird damit auch gezeigt, daß die Wirkungsgeschichte Heideggers als „Pragmatiker“, die durch Apel, Gethmann oder Rorty vertochten wird, nicht haltbar ist.⁶⁴ Zumeist werden die Paragraphen 46 bis 67 verdeckt.

Deshalb versuchen wir im weiteren, diese Verdeckungen zu entfernen.

⁶⁴ Vgl. Rorty (1984), 1; Habermas (1985), 176; Apel (1973); Gethmann (1993), 285; „Die Philosophie von Sein und Zeit ist die im deutschsprachigen Bereich früheste Konzeption eines konsequenten *Pragmatismus*.“

DIE WAHRHEIT DES „ICH BIN“: WOLLEN

„Daß der Wollende sich in seinen Willen hinein will, das besagt: im Wollen wird das Wollen selbst und in eins damit der Wollende und das Gewollte sich off-fenbar. Im Wesen des Willens, in der Entschlossen-heit, liegt, daß er sich selbst sich erschließt, also nicht erst durch ein dazukommendes Verhalten, durch ein Beobachten des Willensvorganges und ein Nachdenken darüber, (...). Eine beliebig angesezte und noch so eindringliche Selbstbeobachtung und Zergliederung bringt uns, unser Selbst und das, wie es mit ihm steht, niemals an den Tag. (...) Im Wollen kommen wir uns selbst entgegen als die, die wir ei-gentlich sind.“

(NI, 63f.)

„Das Wollen, wenn es nicht eine Art Wünschen sein soll, muß das Handeln selber sein. Es darf nicht vor dem Handeln stehen bleiben.“

(Wittgenstein)

In diesem Kapitel geht es uns darum, unter Voraussetzung der bisher entwickelten Begrifflichkeit, einen ersten Unterscheidungsgrund zu finden, der Handeln und pragmatischen Umgang in der Welt voneinander trennt. Dieser wird das Wollen sein. Als weitere Kriterien werden, das sei hier nur der Übersicht wegen angeführt, das Verstehen der Selbstverantwortlichkeit (Schuldigkeit) im Gewissen und die Entschlossenheit hinzutreten. Diese drei Bedingungen als us-in-ihnen-Verstehen (und nicht als Begriffe) sind die Bedingung der Möglichkeit des Handelns und damit es selbst.⁶⁵ Da Heidegger das Wollen in die beiden Modi der Eigenlichkeit

⁶⁵ Damit, das sei hier nur umrissen, transformiert Heidegger auch diese transzendentalphilosophische Standard-Formulierung. Die Konstitution der Natur kann nicht auf Existenz übertragen werden. Die Bedingung der Möglichkeit von Vollzügen in einem bestimmten Wie kann nach Heidegger nicht in *Begriffen* oder *Anschnungen* gefünden werden, sondern nur in anderen Vollzügen, dh. einem anderen Wie (das gilt je-doch nur von uns selbst, nicht für die Natur, die wir kategorial konstituieren). Nach Heidegger ist die Be-dingung der Möglichkeit selbst ein Vollzug, dh. jeweils eine Seinsweise. Der Vollzug ist unhintergebar. Dieses Problem wird in den abschließenden Bemerkungen (Kapitel „Abschluß und Neubeginn“), erörtert.

(wirklich wollen) und Uneigentlichkeit (wünschen) differenziert. Diese Differenz muß im Folgenden als Freiheit erläutert werden. Die Bestimmung der Freiheit konfrontiert uns mit drei Problemlinkomplexen: erstens mit der Möglichkeit eines „Abbruchs“ des Wollens, zweitens mit dem Problem der Selbstwahl, drittens mit der Frage nach einer möglichen Transformation der Uneigentlichkeit in die Eigentlichkeit. Letzendlich münden diese drei Problemlinkomplexe, wie im nächsten Kapitel gezeigt wird, in Heideggers Auffassung des Gewissens. Da Heidegger die Freiheit nicht nur als Differenz zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit (Wahl), sondern auch als Freiheit zum Tode bestimmt, läßt es sich nicht umgehen, Heideggers Auffassung vom Tod zu erläutern. Allerdings nur, insofern damit deutlich gemacht werden kann, wie das Sein zum Tode mit dem Begriff der Möglichkeit und der Selbstwahl zusammenhängt.

Beginnen wir also an dieser Stelle mit einer Erläuterung des pragmatischen Umgangs, den die Interpreten als den bestimmenden Handlungsbegriff in *Sein und Zeit* heraushebt, ohne zu beachten, daß sie sich dabei in Widersprüche verstricken. Unsere Interpretation will belegen, daß das „eigentliche Selbstsein“ gleichzusetzen ist mit dem *Handeln* bzw. dem *Handeln wollen*. Im Handeln bin ich, weil ich meine Möglichkeiten bin und nicht mehr etwas, was ich nicht bin. Wir müssen voraussetzen, daß wir in-der-Wahrheit sein wollen. Das heißt demnach - wir deuten die Argumentation hier nur an -: wenn das Gewissen etwas ist wie „Ich rufe mich ins Handeln-Können“, und Heidegger zudem selbst Voraussetzungen dafür angibt, um im eigentlichen Sinne handeln zu können, muß die Interpretationsrichtung derjenigen Rezeption, die unter Handeln primär den Umgang des Daseins als In-der-Welt-sein interpretiert, grundlegend falsch sein, da sie die Differenz zwischen Umgang und eigentlichem Handeln unterläßt bzw. unterschlägt. Es scheint sinnlos zu sein, das Besorgen (die Praxis) als den leitenden Handlungsbegriff in *Sein und Zeit* zu bestimmen, da auf diese Weise kein Kriterium gefunden werden kann, diesen Begriff gegen denjenigen Begriff des Handelns abzugrenzen, den Heidegger (erst explizit) im Kontext der Entschlossenheit einführt. In sich stimmig wird die Konzeption Heideggers nur dann, so unsere These, wenn man Umgang als uneigentliches Handeln auffaßt und ihn gegen das „wirkliche“ eigentliche Handeln abgrenzt.

Heideggers Aussage, daß das Man (derjenige Modus, in dem ich nicht eigentlich, sondern nur uneigentlich bin), „Durchführen und Handeln“ (SuZ, 174) als ein Nach-trägliches bestimmt, hätte keinen Sinn, wenn man annimmt, daß der leitende Handlungsbegriff der Umgang in der Welt ist. *Wenn* dies der Fall wäre, kann das obige Zitat nicht verstanden werden. Das Man macht, wie Heidegger immer wieder herausstellt, den Umgang in der Welt keinesfalls zu einem Nachträglichem. Er ist der alltägliche Modus des Handelns. Wir müssen uns somit zuerst um eine Unter-scheidung bemühen, die den *Umgang* in der Welt vom *Handeln* abgrenzt.

Dabei könnten mehrere Möglichkeiten der Unterscheidung leitend sein. Uneigenti-ches und eigentliches Handeln, Tätigkeit und Handeln (Oberbegriff: Tun), nichtmo-ralisches und moralisches Handeln. Ein anderer Weg wäre der Ansatz über Hei-deggers Ersetzung der Was-Frage. Oben hatten wir gesagt: Die Sätze: „Ich habe einen Willen“ oder „Ich habe ein Ich“ werden ersetzt durch Sätze der Art: wie bin ich mein Ich (Selbstsein), wie bin ich wollend (Entschlossenheit). Beim Begriff „Handeln“ fällt auf, daß es nicht gelingt, den ersten der beiden Sätze dieser Art sinnvoll zu formulieren. Was soll heißen „Ich habe eine Handlung?“. Hier scheint ausschließlich eine Formulierungsmöglichkeit gegeben: Ich bin handelnd bzw. wie bin ich handelnd?

Ist dies *nur* ein sprachlicher Fingerzeig - ein Wink - daß im Handeln die Existenzi-al-ontologie *und* die von ihr kritisierte Tradition zu sich selber kommt? Heißt „Ich bin“ eigentlich „Ich handle“? In der Tat.

Zudem: wir hatten bisher das *Worumwillen* als den höchsten Ausgangspunkt be-stimmt, von dem her sich eigentliches Selbstsein als Wahrsein bestimmen muß. Doch was heißt es zu wollen? Muß ich in jedem Vollzug eigentlich wollen, daß er seinen erfüllenden Sinn in der Entschlossenheit hat? Diese Begriffe und ihr Zu-sammenhang müssen zunächst exemplifiziert werden.

Beginnen wir mit Heideggers Bestimmung des pragmatischen Umgangs, dem all-täglichen Modus, in dem wir sind.

Heidegger versucht in *Sein und Zeit* zunächst, die traditionelle Differenz zwischen Theorie und Praxis zu destruieren. Parallel zu derjenigen Argumentation, wie wir sie im Zusammenhang mit Heideggers Verständnis von Phänomenologie bereits nachgezeichnet haben, verläuft auch die Argumentation bezüglich Theorie und

Praxis. Erstens wendet er sich dagegen, daß Praxis lediglich Anwendung einer Theorie, daß alltäglicher Umgang ein Ausdruck der reflexiven Explikation sei. Zweitens versucht er, Theorie und Praxis auf ein Fundament zurückzuführen, in dem sich die traditionelle Differenz verschränkt. Diesem Fundament, welches Heidegger als „Umgang“ bezeichnet, stellt er einen anderen Begriff gegenüber, und ausschließlichschließlich letzterer kann bezüglich Heideggers Theorie als „Handeln“ bezeichnet werden. Damit kann nicht mehr davon gesprochen werden, daß Heidegger traditionelle Dualitäten überwinde. Im Gegenteil. Zwar transformiert Heidegger die traditionelle Dualität von Erkenntnis und Handeln in eine Einheit (Umgang), baut jedoch im Anschluß daran eine neue Dualität auf (Umgang - Handeln, letztlich Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit oder Schein und an-ihm-selbst). Das auszeichnende Merkmal der von Heidegger neu eingeführten Dualität liegt darin, daß sie nicht mehr sich ausschließende Begriffe beinhaltet, sondern den Unterschied zwischen Tätigkeiten/Vollzügen bzw. Weisen der Existenz bezeichnet. Dies soll im Folgenden ausgeführt werden.

Heidegger schreibt: „Das ‚praktische‘ Verhalten ist nicht ‚atheoretisch‘ im Sinne der Sichtlosigkeit, und sein Unterschied gegen das theoretische Verhalten liegt nicht nur darin, daß hier betrachtet und dort *gehandelt* wird, und daß das Handeln, um nicht blind zu bleiben, theoretisches Erkennen anwendet, sondern das Betrachten ist so ursprünglich im Besorgen, wie das Handeln *seine* Sicht hat.“ (SuZ,69). Im alltäglichen Umgang in der Welt betrachten wir nicht Dinge nach ihren vorhandenen Eigenschaften, sondern wir gehen mit - wie Heidegger es nennt - *Zeug* um.⁶⁶ Das Besorgen hat sich angewiesen auf die Um-zu-Bezüge einer Ganzheit. Da dieser Umgang, wie wir bereits oben ausgeführt hatten, nicht explizit thematisch-reflexiv geschieht, nennt Heidegger das hierbei führende Verständnis *Umsicht*, und nicht ‚Erkennen‘ oder ‚Wahrnehmen‘: „Der nur ‚theoretisch‘ hinsiehende Blick auf die Dinge entbehrt des Verstehens von Zuhandenheit. Der gebrauchend-hantierende Umgang ist aber nicht blind, er hat seine eigene Sichtart, die das Handtieren führt und ihm seine spezifische Sicherheit verleiht.“ (SuZ,69). Heidegger sieht diesen Ansatz verwurzelt in der griechischen Bestimmung der *πραγματεια*,

⁶⁶ Hinter dem Zeug verbirgt sich kein Gegenstand (an sich) mehr. Wir können nicht sagen: wir gehen mit Gegenständen *als* Zeug um (dann wäre es eine erkenntnistheoretische Konstruktion), sondern der Gegenstand ist die theoretisch-konstruktive Modifikation des Zeugs.

also derjenigen Dinge, „womit man es im besorgenden Umgang zu tun hat“ (SuZ,68), kritisiert jedoch daran die Bestimmung desjenigen, was im Umgang begegnet, als *Dinge*.⁶⁷ Im Besorgen haben wir keine verobjektivierten Gegenstände, sondern sind bei Zubehandeln. Dieses nennt Heidegger „Zeug“. Es scheint richtig, den Heideggerschen Versuch einer Herleitung des nur noch theoretischen „Hinsehens“ auf Dinge aus dem Umgang in einer Zeuganzahl, „Pragmatismus“ zu nennen.⁶⁸ Heidegger bleibt jedoch nicht bei einer solchen Bestimmung stehen. Explizit spricht er von einer „ontologischen Genesis“ (SuZ,68) des den Umgang bestimmenden „Um-zu“ (Zweckhaftigkeit). Abgeleitet wird der Umgang, wie im ersten Kapitel dargestellt, aus einem „Worumwollen“. Jedes Vollziehen ist von diesem getragen. Jeder Zweck, den wir innerweltlich Vorkommendem „zuspochen“, um aus ihm heraus uns zu verhalten, setzt einen Zweck anderer Art voraus, einen solchen nämlich, wie ihn auch Kant als „Zweck an sich selbst“ anvisiert hat. Der Unterschied ist jedoch, daß Kant den Menschen als Zweck an sich selbst - im Sinne einer Wesensbestimmung - versteht. Der Mensch ist *ständig* Selbstzweck. Heidegger versucht, diese Wesensbestimmung in die Differenz von uneigentlich und eigentlich umzuwandeln. Wir *können* uns ereignen in dem, was wir eigentlich immer schon *sind*, nämlich Möglichkeit. Bevor wir dies jedoch nicht vollziehen, *sind* wir es nicht. Es ist möglich, uns in unserer eigentlichen Möglichkeit zu „versehen“; „Das Sein können ist es, worumwollen das Dasein je ist, wie es faktisch ist. Sofern nun aber dieses Sein zum Sein können selbst durch die Freiheit bestimmt wird, *kann* sich das Dasein zu seinen Möglichkeiten auch *unwillentlich* verhalten, es *kann* uneigentlich sein und ist faktisch zunächst und zumeist in dieser Weise. Das eigentliche Wortumwollen bleibt unergriffen, der Entwurf des Seinkönnens seiner selbst ist der Verfügung des Man überlassen.“ (SuZ,193).

Ebenso verhält es sich im alltäglichen Umgang mit zubahndendem Zeug oder im Mitsein mit anderen. Solange wir uns als Wille, d.h. immer als Wortumwollen, nicht ereignen, d.h. nicht Wille *sind* (Wollen), kann nicht davon gesprochen werden, daß

⁶⁷ Vgl. zum Begriff „Umgang“ Gethmann (1993), 287f. und 289: „Heidegger sieht selbstverständlich eine Differenz von Erkennen und Handeln, Wissen und Können. Diese primäre lebensweltliche Differenz ist durch die Unterscheidung von Umgang und Umsicht begrifflich gefaßt. 'Umgang' und 'Umsicht' sind jedoch nicht bloß neue Wörter für 'Erkennen' im Sinne von Theorie und 'Handeln' im Sinne von Praxis.“ Gethmann erklärt jedoch nicht, warum Heidegger erst in den Paragrafen, in denen er das Gewissen thematisiert, den expliziten Begriff „Handeln“ - und nicht den des „Umgangs“ - einführt.
⁶⁸ Vgl. Rorty (1984); vgl. auch Gethmann (1993), 285ff. Gethmanns Arbeit ist eindeutig die klarste und verständlichste bezüglich des Themas „Handeln“ in *Sein und Zeit*. Allerdings unterscheidet auch er Umgang und Handeln nicht eindeutig voneinander.

wir im eigentlichen Sinne handeln. Wir haben hier eine erste Unterscheidung erreicht, die Handeln von Besorgen oder Umgang abgrenzt. Zum Handeln muß notwendig ein Wille hinzugedacht werden. Doch zunächst: was meint Heidegger mit unwillentlichem Verhalten bzw. damit, unwillentlich zu sein bezüglich des ungentlichen Selbstseins?

Die Aussage, daß ich mich besorgend aus der zunächst begegnenden Zeuganzheit verstehen kann, deutet nicht auf eine Dualität von Subjekt und Welt oder Subjekt und Objekt, denn indem ich faktisch existierend *mich*, das heißt mein Selbstsein, als eben dieses Besorgen verstanden haben muß, verstehe ich im gewissen Sinne nicht die Dinge oder Zeug als zu besorgendes X, sondern mein eigenes Sein hat sich implizit als zu Besorgendes erschlossen. „Besorgen“ ist der Modus, in dem ich mich im Umgang selbst verstehe. Ich kann mein eigenes Sein auch explizit als zu Besorgendes verstehen. Das nennt Heidegger im engeren Sinne ungentlich. In diesem Fall verwende ich mich selbst als zu Besorgendes für Andere (Man), ich mache mich zu einem „um-zu“ von Funktionen, anderen Personen oder Werten. Das Wortwille zeigt sich als ein Zweck für etwas anderes als es selbst: „Das Dasein ist von ihm selbst als eigentlichem Selbstsein können zunächst immer schon abgefallen und an die ‚Welt‘ verfallen.“ (SuZ, 175).

Wenn ich mein Sein als ein „um-zu“ verstehe, bleibt - wie wir im ersten Kapitel ausgeführt hatten - es selbst als eigentliches verborgen. Ich kann mich als „um-zu“, als etwas in einer Welt Vorkommendes verstehen und alle existenziellen Möglichkeiten aus einem solchen Grundverständnis heraus verstehen, ich *kann* jedoch auch das Wortwille, um das es mir „eigentlich“ geht, ergreifen. In der theoretischen Analytik der Existenzialontologie muß sich zwar jedes Um-zu, also auch das eigene Verständnis, aus einem Wortwille ableiten, jedoch als *Vollzug* - und einzig darum geht es Heidegger - kann dies auch verfehlt werden. Ich *bin* nicht ständig Zweck-an-sich. Ich *kann* ungentlich sein.

Diesen Modus nennt Heidegger *unwillentlich*.⁶⁹ Allerdings: dies soll nicht bedeuten, daß mein Wille sich in nichts aufgelöst hat, sondern er modifiziert sich (als

⁶⁹ Bereits im alltäglichen Umgang ist die Bestimmung problematisch. Nehmen wir erneut das Beispiel des Gesprächs, während dessen ich *vor* der thematisch-reflexiven Verobjektivierung die Zigarette im Aschenbecher ausdrücke, obwohl ich nicht darauf „gerichtet“ bin, obwohl ich weder Aschenbecher noch Zigarette explizit in meinen Blick nehme. Es ist unmöglich zu sagen, daß ich *gewillt* habe, die Zigarette an genau diesem Ort auszudrücken. Zudem besteht nicht die Möglichkeit, Ausflucht mittels eines unbewußten oder nicht-gewußten Willens zu suchen. Denn wie soll ein unbewußter Wille *sein*? Innerhalb der theoretisch-

Wunsch). Unwillentlich kann ich mich zu meinen Möglichkeiten verhalten, kann mein Freisein verdecken (und dann ist es richtig zu sagen, daß ich in solchen Momenten *nicht* frei bin).

Um sich der Thematik des Wollens und damit des Handelns anzunähern, unterscheidet Heidegger zwischen eigentlichem Wollen auf der einen und unechtlichem Wünschen, Hang und Drang auf der anderen Seite. *Wünschen ist der unechtliche Modus des Wollens*. Bezogen auf die Bestimmung der Phänomenologie: Im Wünschen zeigt sich das Wollen als Schein, als etwas, was es an ihm selbst nicht ist. Der Wunsch - als „zunächst und zumeist“ - ist das (unmittelbare) formale Phänomen, das Wollen das Phänomen im phänomenologischen Sinne. Man kann es auch anders ausdrücken: Heidegger will einen *eindeutigen* Begriff des Wollens bestimmen.⁷⁰ „Wirklich wollen ist immer hier und jetzt wollen, das ist nicht wünschen zu wollen, oder sich denken, man wolle.“ (GA31,288). Wünschen ist ein reflexiver Begriff, der eine Überlegung impliziert.

Um diese Differenz zu verdeutlichen, verwenden wir das Beispiel des Einkaufens. Was heißt es, wenn ich sage: „Ich will gleich einkaufen gehen“? Wie habe ich hier das „will“ verstanden? Wenn ich trotz dieser Aussage *nicht* einkaufen gehe, müßte man sagen, daß ich es nur „irgendwie“ gewollt habe, oder anders formuliert: Ich habe mich als uneigentliche Möglichkeit verstanden, habe mein Sein können entworfen als *Wunsch*, die *Möglichkeit* des Einkaufens zu sein. Dabei jedoch bleibt offen, ob ich mich als diese Möglichkeit erlasse oder sie lediglich als eine *Kategorie* begreife, mittelst derer vorkommende Dinge bestimmt oder auch nicht bestimmt werden können. Das Erfassen bzw. Existieren in Möglichkeiten ist jedoch etwas grundsätzlichlich anderes, als Kategorien auf uns selbst anzuwenden, die zudem normalerweise auf etwas angewandt werden, das wir *nicht* sind (Vorhandenes). Das Selbstsein aber - darauf wurde bereits mehrfach hingewiesen - ist kein vorkom-

reflexiven Konstruktion ist es möglich zu sagen, daß ein Wille angenommen werden muß, den Vollzug selbst jedoch trifft diese Bestimmung nicht. Sie bleibt phänomenal unangemessen.

⁷⁰ Vgl. dazu GA31,288: „Die Erfahrung des Grundgesetzes des reinen Willens steht demnach unter einer Bedingung: so bald wir uns Maximen des Willens entwerfen, und d.h. nichts anderes als: *sobald wir wirklich wollen* (...).“ (Kursiv, C.L.); auch GA31,290: „Im wirklichen Wollen erfahren wir, daß das Wesen des Wollens, das Wollen um des Willens selbst willen, fordert, gewollt zu sein.“ und GA31,294f.: „Kant hat die *Eigenschaft des willentlichen Wirklichen als Tatsache* zentral erfahren und aus dieser Erfahrung die Problematik der praktischen Vernunft wesentlich bestimmt, in den Grenzen, die er für möglich und notwendig hielt. (...) Dieses in der Weise, daß wir uns für das gesollte reine Wollen entscheiden, d.h. wirklich wollen, oder gegen es, d.h. nicht wollen, oder in Verwirrung und Unentschiedenheit Wollen und Nichtwollen vermischen.“

mendes Ding. „Die durchschnittliche Alltäglichkeit des Besorgens wird möglichkeitsblind und beruhigt sich bei dem nur ‚Wirklichen‘. (...) Das beruhigte ‚Wollen‘ unter Führung des Man bedeutet gleichwohl nicht ein Auslösen des Seins zum Sein können, sondern nur eine Modifikation. Das Sein zu den Möglichkeiten zeigt sich dann zumeist als bloßes *Wünschen*. Im Wunsch entwirft das Dasein sein Sein auf Möglichkeiten, die im Besorgen nicht nur unergreifen bleiben, sondern deren Erfüllung nicht einmal bedacht und erwartet wird.“ (SuZ, 195). Der Wunsch hängt dem Gewünschten nach, d.h. konstituiert die Möglichkeit als potentiell nicht erreichbar, als ein *unabhängig* von und vor mir vorkommendes Ereignis t, das meiner Zeit „vorausliegt“: „Solches Nachhängen *verschließt* die Möglichkeiten; (...)“ (SuZ, 195). Wenn ich wirklich will, d.h. mich eigentlich ergreife, einkaufen zu gehen, tue ich es. Daraus wird - hier vorweggenommen - klar, warum Heidegger schließlich sagen muß: „Als entschlossenes *handelt* das Dasein schon“ (SuZ, 300). Im Wünschen laufen wir dem Gewünschten immer nur „hinterher“, wir haben die Zukunft verstanden als ein irgendwie geartetes Ereignis (Einkaufen), das mir wie eine Eigenschaft zufallen kann oder nicht. Ich habe mein Sein können nicht auf eine Möglichkeit *meiner selbst* entworfen, sondern die Möglichkeit als etwas *anderes* meiner selbst erfaßt, d.h. als eine solche, die ich haben kann oder nicht. Im Wollen dagegen sind wir diese Möglichkeit. Wir laufen dem Gewollten *vor*. Im Wünschen bin ich unentschlossen, im Wollen entschlossen. Nach dieser speziellen Bestimmung ist ein unentschlüssener Wille nicht möglich (bzw. muß anders genannt werden). Bin ich unentschlüsselt, will ich auch (noch) nicht. An einem anderen, drastischeren Beispiel verdeutlicht: wenn ich den Tod eines anderen Menschen herbei-wünsche, habe ich den Tod dieser anderen Person als eine Möglichkeit im Sinne einer modalen Kategorie verstanden, die vorkommen kann oder nicht (Zweideutigkeit). Wenn ich jedoch den Tod einer anderen Person wirklich *will*, und zwar in dem Sinne, wie wir es gerade ausgeführt haben, bringe ich die andere Person um (Eindeutigkeit). Wille heißt in diesem Kontext *immer* zugleich Vollzug, d.h. Sein in einem bestimmten Wille.⁷¹

An dieser Stelle entstehen die oben genannten Problemkomplexe. Erstens: Gibt es die Möglichkeit, das wirkliche Wollen abzubrechen, nicht mehr zu wollen? Darauf kommen wir im Kapitel „Entschlossenheit“ zurück. Zweitens: Wie kommt es, wenn

⁷¹ Vgl. bezüglich Kant GA31,277.

wirkliches Wollen erst mit der Eigentlichkeit „da“ ist, zur Transformation der Uneigentlichkeit? Drittens: wie kommt es zur Selbstwahl? Aus diesen drei Fragen resultiert eine weitere Schwierigkeit: ergibt sich nicht ein unendlicher Regreß; durch die Überlegung, daß ich das Wollen wollen müßte (usw. ad infinitum)?

Diese Probleme müssen wir bezüglich der Freiheit und im nächsten Kapitel bezüglich des Gewissens behandeln. Bleibt Heidegger doch einem „Automatismus“ verpflichtet? Mit oben erläuteter Bestimmung des Willens bleibt nämlich offen, ob ich die Freiheit habe, den Vollzug *abzubrechen*. Bleibt mir die Möglichkeit, bspw. aufgrund vernünftiger Einsicht, von diesem bestimmten Handlungsvollzug abzusehen, *nicht* mehr zu wollen? Wäre dem nicht so, wäre von dem Entschluß an, mich eigentlich zu ergreifen, eine Art schicksalhafter Ablauf in Gang gesetzt, der nicht mehr zu stoppen wäre. Wird mit einer solchen Konstitution des Willens die Verunft ausgeschaltet und die Freiheit von der Entschlossenheit „übertannt“?

Heidegger hat dieses Paradox implizit gesehen. Er setzt einen „Akt“ an, den er *Wahl* nennt. Wenn die Modifikation zwischen Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit nicht „automatisch“ geschieht, die Existenzialontologie jedoch weder zwingen noch argumentativ ausführen kann, *warum* es besser sein soll, sich zu ergreifen, muß sie ein Element „im Dasein selbst“ angeben, welches diese Funktion immer schon leistet bzw. fordert. Das wird das Gewissen sein, das uns *beider* Weisen zu sein (Entschlossenheit und Unentschlossenheit) gewiß sein läßt. Unsere Freiheit besteht darin, das Gewissen, das heißt unser Selbstsein, auch *überhören* zu können: „Das Sein zum Senkkommen [ist] selbst durch die Freiheit bestimmt“ (SuZ, 193). Es ist dazu bestimmt, sich selbst zu bestimmen oder nicht. Dabei bestimmen wir nie ein „Ich“, sondern immer nur ein Wie unseres Selbstseins, das heißt die Sorgestruktur von Geworfenheit, Entwurf und Verfallen. Selbstbestimmung kann nie mit „Prädikation“ gleichgesetzt werden.

Der Regreß, in den Heidegger hineinzu geraten scheint, besteht in folgender Überlegung: müssen wir nicht, bevor wir uns, in das Wollen bringen, einen Willen zum Wollen annehmen? Müssen wir nicht mit der Konzeption des Wollens, wie sie Heidegger im Auge hat, wollen wollen, um überhaupt zu wollen und so fort? Eimer-seits kann durch die Struktur des Wunsches und des „dahinter“ verborgenen „Wollens“ das Problem phänomenologisch begrenzt werden. *Indiz* kann auch hier der Alltag sein: z.B. wenn man nicht gegen Autoritäten angegangen ist, wenn man

nicht den Mut hatte, die Wahrheit zu sagen, oder man in der Kneipe sitzen geblieben ist, obwohl man an einer Magisterarbeit schreibt mußte. Man *wünschte* sich nur, so zu sein wie man gerade aktuell *nicht* ist. Wille dagegen impliziert Handeln. Wollen *ist* Handeln.

Um die drei angedeuteten Problemkomplexe möglicherweise auflösen zu können, muß Heideggers Verständnis der Freiheit thematisiert werden.

Die Existenzialontologie *muß* einen möglichen Übergang zwischen den beiden Modi der Existenz annehmen, sei es auch nur in Form einer „existenziellen Modifikation“, will sie dem Vorwurf des „Automatismus“ entgegen. Wie kommt die Modifikation zustande? Wenn Heidegger auf Grund seiner theoretischen Voraussetzungen keinen autonomen, ursprünglichen Akt annehmen kann (dann nämlich wären die Existenzial-ontologie wieder in der reflexiven Struktur des „Sich selbst setzens“ als einer causa sui befangen), muß er einen anderen Weg einschlagen, der darin besteht, die Existenz als etwas zu bestimmen, das in traditionellen (Fichteschen) Begriffen die Struktur des „Sich als Gesetzsein setzend“ ist.⁷² Dieser Weg besteht in der Bestimmung der Begriffe „Wiederholung“, „Selbstwahl“, „Geworfenheit“ und „Rückholung“ bzw. - in letzter Konsequenz - in der Bestimmung des Gewissens.

Um die mögliche Modifikation zu thematisieren, müssen zunächst zwei Begriffe erläutert werden. Freiheit als *Differenz* zwischen eigentlich und uneigentlich, und - weil Heidegger die Freiheit als „Freiheit zum Tode“ bestimmt - nachfolgend der Begriff des Todes. Beide Ausführungen zusammengekommen werden ergeben, daß wir uns, um so zu sein, wie wir eigentlich schon sind, als *unbestimmte* Möglichkeit, als Möglichkeit überhaupt (bestimmbar) verstehen können müssen, um im Modus des Gewissen seinzukönnen.

Was versteht Heidegger primär unter „Freiheit“?⁷³ Im Sinne der radikal gefaßten Analytik, in der das eigentliche Selbstsein keine vorkommende Bestimmung einer Person oder eines Subjekts ist, sondern selbst eine Möglichkeit, muß Heidegger die

⁷² Vgl. dazu Gethmann (1993), 100 u. 110.

⁷³ Vgl. zum Kontext Selbstbestimmung und Freiheit GA26,175; auch Figal (1988), passim. Figal interpretiert die Freiheit aus dem Umgang heraus als Differenz von Bewendelassen und Entwerfen.

Freiheit ebenfalls als Möglichkeit auffassen. Die Struktur, die wir oben als Dialektik des Vollzuges erklärt hatten, nämlich daß Dasein nie mehr ist, als es faktisch ist, jedoch auch nie weniger, als es noch nicht ist, faßt Heidegger als „Sich-vorweg“ und Zukunft als Freisein für. Die Differenz, Heidegger nennt sie „Spielraum“ (SuZ, 145)⁷⁴, zwischen Geworfenheit und Entwurf ist als Möglichkeit die Freiheit für: „Das Dasein ist ihm selbst überantwortetes Möglichsein, durch und durch geworfene Möglichkeit“. Das Dasein ist die Möglichkeit des Freiseins für das eigenste Sein können.“ (SuZ, 144).⁷⁵ „Bewegen wir uns „möglichkeitsblind“ primär im Vertalen, behalten wir uns bloß wünschend zu Möglichkeiten, die wir selbst (noch) nicht sind, bleibt das „Freisein für das eigenste Sein können“ verdeckt und damit die Möglichkeit, die wir zwar sind, aber nicht *eigentlich* sind. Nun bestimmt Heidegger jedoch nicht das *eigentliche* Selbstsein im Sinne von in-der-Wahrheit-sein als Freisein, sondern bestimmt die Differenz *zwischen* Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit als *Freisein für*. Das heißt: Freisein ist gleichzusetzen mit Möglichsein. Nur durch das Sich-vorweg, das verstehende Entwerfen auf Möglichkeiten, die wir sind, ist Freiheit möglich (ist Freiheit Möglichsein). Diese Bestimmung erlaubt, Freiheit nicht mehr nur als einen logisch-reflexiv vorausgesetzten Begriff, als ständig vorkommende Eigenschaft einer vorhandenen Person zu begreifen. Folgendes Problem wird damit umgangen: begreifen wir Freiheit als eine Wesens- oder prädikative Bestimmung von Personen, wie es die idealistische Position zweifellos immer nahegelegt hat (die Person ist *immer* frei), ließe sich unter einer solchen Voraussetzung keine Kritik mehr rechtfertigen, in der wir z. B. anderen Personen vorwerfen, daß sie sich nicht autonom verhalten, d. h. fordern, daß sie frei sein *sollen*.⁷⁶ Mit einer solchen Aussage, die eigentlich immer meint: „Handle“, „Erfasse Dich in Deiner Freiheit“, „Sei autonom“ oder „Entscheide Dich“, setzen wir erstens implizit *immer* die Freiheit als *Möglichkeit* des Ergreifens, zweitens könnten wir eine solche Aussage nicht treffen, wenn wir mit einer solchen nicht ebenfalls implizit zugeben würden, daß die Person, zu der wir so sprechen, im Moment der Kritik die

⁷⁴ Damit ist nicht der empirische Handlungsraum gemeint.
⁷⁵ Vgl. dazu auch Görland (1981), 18.

⁷⁶ Vgl. zu diesem Problem Figal (1988), 24f. Figal bleibt im sprachanalytischen Horizont, indem er Freiheit als Prädikat bestimmt und dann fragt, wem dieses Prädikat zugesprochen werden kann (Handlungen oder Personen). Damit verbleibt Figal im Horizont der Was-Frage und behandelt Freiheit als Eigenschaft, die ich jemandem zu- oder absprechen kann. Dem Heideggerschen Horizont der Frage, wie wir uns in ihr verhalten und wann Freiheit *ist*, erreicht er damit nicht. Figal setzt ein absolutes Verständnis des Begriffes „Freiheit“ voraus, ohne dieses selbst zu hinterfragen.

Möglichkeit noch *nicht* ergötten haben. Wir setzen voraus, daß die Person frei sein könnte, und das heißt mit Heidegger, daß sie frei sein könnte. Die Person kann sich in dieser Möglichkeit verstehend entfalten. Mit der Freiheit verhält es sich aus Sicht der phänomenologischen Methode ebenso, wie es sich mit der Wahrheit und Unwahrheit verhält. Die Aussage „Der Mensch ist frei“ wird von der Existenzialontologie als unsinnig erklärt. Das heißt jedoch nicht, daß sie ihr Gegenteil behauptet. Auch die Aussage „Der Mensch ist nicht frei“ ist eine unsinnige Aussage. Die Wahrheit liegt in der *Differenz* beider Aussagen.⁷⁷ Selbstsein als verstehendes Sein können ist die Möglichkeit der einen *in* der anderen. Deshalb bestimmt Heidegger Freiheit näher als „das Sein zum eigensten Sein können, das heißt das *Frei-sein für* die Freiheit des Sich-selbst-Wählens“ (SuZ, 188). Da die Freiheit kein Was im Sinne einer ewigen Bestimmung des Menschen ist, sondern als Wie (Seinsweise) von der Existenzialontologie bestimmt wird, zeigt sich die Freiheit als Möglichkeitsein in ihrem Wie als *Wahl*. Freiheit ist solange nichts, wie sie nicht vollzogen wird, und sie wird vollzogen als Wahl, d.h. *Möglichkeitsein*. Dabei gilt: „Die Möglichkeit als Existenzial bedeutet nicht das freischwebende Sinkommen im Sinne der ‚Gleichgültigkeit der Willkür‘ (libertas indifferentiae).“ (SuZ, 144). Freiheit heißt immer Freisein für, und das heißt *in Wahrheit* Selbstwahl. Da es uns in jedem Vollzug nicht nur um ein „um-zu“, sondern „eigentlich“ um ein Vorumwollen geht, und wir diese Eigentlichkeit sein können, impliziert jede Auswahl eigentlich die Selbstwahl. Damit bleibt Heidegger in der Tradition Kants, wenn auch mit veränderten Prämissen. So wie sich die Freiheit in der kantischen Theorie nur in der *Selbstverpflichtung* und nicht in einer (Aus)Wahl vorgegebener Möglichkeiten zeigen kann, *sind* wir nach der Heideggerschen Theorie nur frei in der *Selbstwahl*. Zumeist und zunächst jedoch bleibt diese Möglichkeit verborgen. Sie ist bloß eine „ontologische Möglichkeit“ (SuZ, 266), d.h. eine theoretisch gefundene Möglichkeit. Von dieser Möglichkeit wissen wir als *existentieller* Möglichkeit primär aus der Gewißheit des Gewissens heraus.

⁷⁷ Vgl. Schulz (1981), 107: „Der Wunsch nach Freiheit, besser: das Freiseinwollen ist Sache des unmittelbaren Selbstbewußtseins. Die Aussage des Bedingtheits ist demgegenüber eine Sache des Verstandes.“ Vgl. auch IITF: „Da ich die Freiheit jedoch nicht beweisen kann, vermag ich auch nicht die Grenzen meiner Freiheit (...) anzugeben“.

Mit dieser Bestimmung der Freiheit ist der Begriff jedoch noch nicht vollständig erfaßt. Heidegger analysiert ihn im Zusammenhang seiner Bestimmung des Todes. Wir müssen hier also darauf eingehen. Er schreibt: „Das Vorlaufen enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das Man-selbst und bringt es vor die Möglichkeit (...) ihrer selbst gewissen und sich ängstenden Freiheit zum Tode.“ (SuZ,266). Dieser Passus ist nicht nur auf den ersten Blick verwirrend, auch aus dem Kontext heraus bleibt zweideutig, was Heidegger mit der ‚Freiheit zum Tode‘ meint. Ausgeschlossen ist an dieser Stelle eine existenzielle Interpretation (Selbstmord o.ä).

Um diesen Passus in unsere Interpretation einfügen zu können, sind mehrere Schritte notwendig, um schließlich zur Bestimmung des Gewissens zu gelangen. Reißt man hier kurz den argumentativen Zusammenhang an und führt dies dannach genauer aus:

Durch das Sich-vorweg, die Differenz als Möglichkeitsein, sind wir immer Freisein - als ein in ihrer Möglichkeit verstehendes Können - für das eigentliche oder un-eigentliche Selbstsein. Im uneigentlichen Selbstsein erfassen wir unsere Möglichkeit-ten im Sinne modaler Kategorien, verstehen uns also in unseren Vollzügen als ein Wie, in dem Möglichkeiten etwas anderes sind als wir selbst. Um von diesem Ver-stehen (Befindlichkeit: Furcht) das eigentliche Verstehen abzusetzen (Befindlichkeit: Angst), benötigt Heidegger methodisch das Sein zum Tode als Semkönnen. Ausgangspunkt ist die Behauptung, daß der Tod eine Möglichkeit ist, die nur durch Jemeinigkeit ausgezeichnet ist. Sterben ist schlechthin Vereinzelung. Das Sterben kann mir niemand abnehmen, nicht einmal ich selbst. Die Idee ist ein-fach: wir können den Tod begehen als ein zukünftiges Ereignis, das uns wie ein Stein zufallen kann oder nicht. Wir können ihn verrechnen, d.h. funktionalisieren, und damit unser Selbstsein als zu Besorgendes verrechnen. Damit hätten wir den Tod als eine Möglichkeit definiert, die ihn als Eigenschaft einer Person ausweist. Wenn ich jedoch den Tod als eine Seinsmöglichkeit verstehe, und er zudem in die-sein Moment eine Bedingung ist, die alle anderen Seinsmöglichkeiten erst ermög-licht, wäre mit einem solchen Verständnis erwiesen, daß in einem solchen Wie kei-ne Möglichkeit mehr als eine kategoriale Möglichkeit verstanden werden kann, die ich nicht sein könnte. Anders gesagt: es gäbe keine Möglichkeiten mehr, die nicht meine eigenen, d.h. mir nicht *zu eigen* wären. Mit einem solchen Verständnis mei-nes Todes als einer Seinsmöglichkeit erfasse ich mein Selbstsein als genau die Dif-

ferenz zwischen Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit. Ich erfasse mich als Freisein, wie wir es oben versucht hatten darzustellen. Deshalb kann Heidegger das „Sein zum Tode“ ersetzen durch „Freiheit zum Tode“; Diesen Modus nennt Heidegger auch *Ganzseinkönnen*. Das Ganzseinkönnen ist die Unmöglichkeit des bloßen Verhaltens. Das Ganzseinkönnen ermöglicht die Vereinzelung und damit die Modifikation der Uneigentlichkeit, ihr Wie nennt Heidegger *Vorlaufen*. In einem solchen Wie gibt es keine Möglichkeiten mehr, denen wir nur nachhängen. Wir haben keine Möglichkeiten mehr, sondern sind sie.

Wenn ich keinen Möglichkeiten, verstanden als vorkommende Ereignisse, nachhänge bzw. nachlaufe, will ich (wirklich).

Nun entsteht das Problem, daß dieses Ganzseinkönnen von der Existenzialontologie nur theoretisch vorgegeben werden kann. Wenn die Ontologie jedoch ontisch, d. h. existenziell verwurzelt ist, muß sie, will sie nicht in bloße Konstruktion zurückfallen, Bedingungen angeben, die „aus dem Dasein selbst“ nachgewiesen werden. Diese Funktion übernimmt das Gewissen und die damit verbundene Selbstwahl. Wollen und Gewissen werden in einem letzten Schritt zusammengeslossen. Die Bedingung der Möglichkeit, die *absolute* Voraussetzung, um überhaupt handeln zu können, um überhaupt handeln zu können, liegt im *Gewissenhabenwollen*. Der Wichtigkeit wegen zitieren wir hier die beiden entscheidenden Passi ausführlich; weil sie die entscheidende „Schnittstelle“ innerhalb von *Sein und Zeit* anzeigen, auf die wir im nächsten Kapitel ausführlich eingehen: „Das Zu-Ende-sein des Daseins im Tode und somit das Ganzsein dieses Seienden wird aber nur dann phänomenal angemessen in die Erörterung des *Ganzseins* einbezogen werden können, wenn ein ontologisch zureichender, das heißt *existenzialer* Begriff des Todes gewonnen ist. Daseinsmäßig aber *ist* der Tod nur in einem existenziellen *Sein zum Tode*. Die existenziale Struktur dieses Seins erweist sich als die ontologische Verfassung des Ganzseinkönnens des Daseins. Das ganze existierende Dasein läßt sich demnach in die existenziale Vorhabe bringen. Aber kann das Dasein auch *eigentlich* ganz existieren? Wie soll überhaupt die Eigentlichkeit der Existenz bestimmt werden, wenn nicht im Hinblick auf eigentliches Existieren? Woher nehmen wir dafür das Kriterium? Offenbar muß das Dasein selbst in seinem Sein die Möglichkeit und Weise seiner eigentlichen Existenz vorgeben, wenn anders sie ihm weder ontisch aufgezwingen, noch ontologisch erfunden werden kann. Die Bezeugung

eines eigentlichen Seinkönnens aber ergibt das Gewissen. Wie der Tod, so fordert dieses Daseinsphänomen eine genuin existenziale Interpretation. Diese führt zur Einsicht, daß ein eigentliches Seinkönnen des Daseins im *Gewissen-haben-wollen* liegt.“ (SuZ,234). An anderer Stelle schreibt Heidegger ähnlich: „Und trotzdem bleibt doch dieses existenzial ‘mögliche’ Sein zum Tode existenziell eine phantastische Zumutung. Die ontologische Möglichkeit eines eigentlichen Ganzseinkönnens des Daseins bedeutet so lange nichts, als nicht das entsprechende ontische Seinkönnen aus dem Dasein selbst erwiesen ist.“ (SuZ,266).

Um diese Zitate und die kurze Einführung der Todesproblematik detailliert klarzumachen, müssen wir jetzt den Begriff des Todes genauer erläutern, um diesen wiederum mit der Freiheit und dem Gewissenhabenwollen zusammenzuführen. Mit einer solchen Erläuterung sind alle Voraussetzungen für das Gewissenophänomen, das wir im nächsten Kapitel analysieren, gegeben.

„Die Sorge, welche die Ganzheit des Strukturanzens des Daseins bildet, wider-spricht offenbar ihrem ontologischen Sinn nach ein mögliches Ganzsein dieses Sei-enden. Das primäre Moment der Sorge, das ‘Sichvorweg’ besagt doch: Dasein existiert je unwillen seiner selbst. (...) Dieses Strukturmoment der Sorge sagt doch unzweideutig, daß im Dasein immer noch etwas *aussteht*, was als Seinkönnen sei-ner selbst noch nicht ‘wirklich’ geworden ist.“ (SuZ,237). Heidegger beginnt die Erörterung der Todesproblematik mit einer allgemeinen Vorannahme. Selbstsein heißt, etwas zu sein, was wir *noch nicht* sind. Im Wünschen z.B. sind wir noch nicht einkaufend. Der Tod wird meistens als ausgezeichnetes „Noch-nicht“ verstanden. Der Tod - als Ende verstanden - ist in dieser Hinsicht etwas, das noch nicht eingetreten ist, das vielleicht nie eintreten wird, jedenfalls zuweist und zu-nächst begreifen wird als etwas, das irgendwann eintreten wird. Alltäglich hat der Tod nichts mit unserem Sein zu tun. Und doch sagen wir immer: „mein Tod“. Das „mein“ ist Anzeichen dafür, daß ich den Tod *eigentlich anders verstehen könnte*. Der Tod ist dagegen in der alltäglichen Interpretation etwas, das von mir unab-hängig und *unterschieden*, etwas anderes ist, als ich selbst bin.

Das Noch-nicht nennt Heidegger „Ausstand“: „Aber darf der phänomenale Tatbe-stand, daß zum Dasein, solange es ist, dieses Noch-nicht ‘gehört’, als *Ausstand* interpretiert werden? (...) Der Ausdruck meint das, was zu einem Seienden zwar

'gehört', aber noch fehlt." (SuZ,242). Wenn wir das Noch-nicht des Daseins (daß es immer „mehr“ ist als faktisch, aber auch nie weniger) so auffassen, haben wir Dasein als etwas Zuhandelndes begriffen. Der Tod wäre in diesem Sinne etwas, das eine Summe vervollständigt, etwas wie ein „Nochnichtbeisammensein des Zusammengehörigen“ (SuZ,242). Da Dasein jedoch nicht eine „fortlaufende Anstückung von Seiendem“ (SuZ,243) ist, muß diese Möglichkeit, Auszustand zu begreifen, ausgeschlossen werden. Selbstsein heißt existieren und ist nicht etwas in der Welt Zuhandelndes. Auch die Möglichkeit, Auszustand im Sinne eines Vorhandelnden zu begreifen, ist ausgeschlossen. Bei Vorhandelndem, etwa einem Tisch, müssen wir *voransetzen*, daß er ganz ist, wir jedoch noch nicht den ganzen Tisch erfährt haben. Das Problem des Noch-nicht in bezug auf Vorhandelndes betrifft nicht den Tisch selbst (auch ein halber Tisch ist in diesem Sinne ganz, das heißt als Einheit erfäßt), sondern dessen *Erkennen*. Da Heidegger aber das Selbstsein als radikal unterschieden von vorkommendem Vorhandelndem auffaßt, trifft das Problem des Erkennens nicht die existenziale Interpretation des Todes. Obwohl Heidegger diese Argumentation nur anreißt, destruiert sie doch die gesamte idealistische Tradition. Wer meint, das Problem liege darin, woher wir vom Tode *wissen* bzw. wie wir ihn erkennen können, und zudem mit Begriffen wie Unendlichkeit operiert, hat unausgewiesen ein Subjekt angesetzt, dem es irgendwann zufällt, nicht mehr oder anders zu sein. *Das Problem ist nicht, ob der Tod ein objektives Ereignis ist oder nicht, sondern wie wir uns in ihm als Möglichkeit unserer selbst verstehen*. Die traditionelle Interpretation baut eine Beziehung zwischen Zeitpunkt (jetzt) und Zeitpunkt (irgendwann) auf, ohne auf den Bezug zwischen diesen beiden in der Zeit sich befindenden Punkten zu achten. Die Vorstellung zweier vorhandener Zeitpunkte resultiert aus der Annahme, daß wir quasi von Vollzug zu Vollzug „hüpfen“. Dabei wird jedoch folgendes übersehen: „Was am Dasein die 'Unganzheit' ausmacht, das ständige Sichvorweg, ist weder als Auszustand eines summativen Zusammen, noch gar ein Noch-nicht-zugänglich-geworden-sein, sondern ein Noch-nicht, das je ein Dasein als das Seiende, das es ist, zu-sein hat.“ (SuZ,244). Das Noch-nicht muß sich als etwas aufweisen lassen, das wir *sind*. Die Frage wird dringender, in welchem Sinne *ne überhaupt der Tod als Enden des Daseins begriffen werden muß*.“ (SuZ,244). In dieser Argumentation findet sich dieselbe Struktur, wie sie sich bereits bei der Bestimmung des Begriffes „Auszustand“ zeigte. Wird der Tod in irgendeiner Weise

als Ende begriffen (oder Übergang), muß ich vermeiden, uns selbst im Sinne eines Zubehörens oder Vorhandenen zu begreifen. Heißt Ende so viel wie „Verschwimmen“, hätte ich „Ende“ als Vorhandenes begriffen. Da ich aber eigentlich nie wissen kann, daß ich verschwinde, denn dann müßte ich bereits - wissend - verschwunden sein, kann ich nie sagen, daß enden „anhören“ bedeutet. So wie das Dasein vielmehr ständig, solange es ist, schon sein Noch-nicht *ist*, so *ist* es auch immer sein Ende. Das mit dem Tod gemeinte Enden bedeutet kein Zu-Ende-sein des Daseins, sondern ein *Sein zum Ende* dieses Seienden. Der Tod ist eine Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist.“ (SuZ,245). Um sagen zu können: „mein Tod“, habe ich das Selbstsein bereits gesetzt. Da Selbstsein aber nie ein vorhandenes Ich ist, sondern immer nur Weisen zu sein, muß auch der Tod, soll er existenzial interpretiert werden, als eine *Möglichkeit des Seinkönnens*, das heißt als eine *Möglichkeit zu sein* verstanden werden. Wie verstehen wir den Tod als „etwas“ unserer Selbst und nicht als etwas unabhängig vor uns Liegendes, das ich nicht selbst bin? „Man sagt, der Tod ist gewiß, und pflanzt damit in das Dasein den Schein, als sei es *selbst* seines Todes gewiß.“ (SuZ,257). Unseres *eigenen* Todes sind wir jedoch nie dadurch gewiß, daß wir empirisch feststellen, daß Menschen sterben. Das empirische „Sterben“ nennt Heidegger *Ableben*. Wäre der Tod eine Erfahrungstatsache, könnte man niemals von „*meinem* Tod“ im Sinne von Ende sprechen, er wäre immer das Anhören irgendeines in der Welt vorhandenen Dinges. Der Tod ist kein Ding, sondern eine Möglichkeit. Wenn der Tod als Seinkönnen verstanden werden muß, muß er allen Möglichkeiten im Sinne von Seinsmöglichkeiten vorangehen. Das alltägliche Besorgen versteht, wenn es den Tod überhaupt als eine Möglichkeit im Sinne der modalen Kategorie faßt, zumeist und zunächst den Tod als etwas Bestimmtes. Es übersieht die „Eigentümlichkeit der Gewiltheit des Todes, daß er *jeden Augenblick möglich ist*“ (SuZ,258). Das heißt: ich bin ständig der äußersten Möglichkeit ausgesetzt, nicht mehr *sein zu können*. Aber diese Möglichkeit ist immer noch ein Können, also etwas, in dem ich mich verstehen kann. Durch die Unbestimmtheit dieser Möglichkeit kann diesem Können keine Möglichkeit mehr vorweggehen. Die Seinsmöglichkeit des Todes ist unbeeinträchtigt, es besteht darin keine Relation zu einem „sich-vorweg“. In gewisser Weise ist sie das äußerste Sich-vorweg. Das Ganzseinkönnen wird bestimmt durch den Entwurf eines Worfes, das allen anderen Entwürfen vorausliegt. „Kann Dasein

seine eigenste, unbezügliche und unüberholbare, gewisse und als solche unbestimmte Möglichkeit auch *eigentlich verstehen*, das heißt sich in seinem Sein zu seinem Ende halten?“ (SuZ,259f.). Wenn die Möglichkeit des Todes als *meine* Möglichkeit begriffen wird und eine „unüberholbare“ Möglichkeit ist, konstituiert sie als ständige Unbestimmtheit alle anderen Möglichkeiten, aus denen heraus ich mich als endliche Möglichkeiten verstehen: „Und zwar bedeutet er eine eigentümliche Seinsmöglichkeit, darin es um das Sein des je eigenen Daseins schlechthin geht.“ (SuZ,240).

Anders formuliert: die Möglichkeit des Todes als jeden Augenblick möglich, konstituiert jede faktisch entworfene, „davor“liegende Möglichkeit als ebenfalls unmöglich, und das heißt unbestimmt seinkönnend. Der Tod als eine Möglichkeit, in der wir uns verstehen können, läßt uns *jede* Möglichkeit als möglicherweise unbestimmte Möglichkeit sehen. Jede Weise zu sein bestimmt sich aus der schlechthinigen Unbestimmtheit, und damit *Bestimmbarkeit* jeder Möglichkeit. Da der Tod eigentlich niemals als wirklich vorkommendes Ereignis (Möglichkeit als modale Kategorie) verstanden werden kann, ist er die Möglichkeit *als* Möglichkeit, die den Möglichkeitscharakter aller anderen Möglichkeiten offenbart. *Wenn das Man im Sinne des Wünschens „möglichkeitsblind“ ist, ist das Sein zum Tode das Versehen unserer selbst, daß wir ständig mehr sind als nur wirklich.* „Das besorgende Aus-sein auf ein Mögliches hat die Tendenz, die *Möglichkeit* des Möglichen durch Verfügbarmachen zu *vernichten*.“ (SuZ,261).

Eigentlich, das heißt in Wahrheit, ist jede Möglichkeit getragen von einem Wortaufruf als ein primäres Wortumwillen, das unbestimmt ist. Wäre ich in jedem Moment nur faktisch-bestimmte, d.h. „wirkliche Möglichkeit“, wäre ich nicht Möglichkeit, sondern ein Vorhandenes. Ohne die Unbestimmtheit bzw. Bestimmbarkeit der Möglichkeit *als* Möglichkeit gäbe es keine Differenz zwischen eigentlich und uneigentlich. Ohne diese Differenz wäre ich nicht Freisein für, und damit gar kein „Ich bin“. Die Möglichkeit des Todes bringt uns vor uns als Möglichssein überhaupt, bringt uns vor das Freiseinkönnen-für als ein unbestimmtes „Ich bin“ (das erst in einem nächsten Schritt seine Konkretion erfährt durch den Entschluß). Wenn ich mich so konstituiere, ist es unmöglich, Möglichkeiten im Sinne von modalen Kategorien zu haben. Jede faktische Möglichkeit ist im Sein zum Tode *meine* Möglichkeit. Damit schließt diese Weise zu sein den Zufall als Seinsweise aus.

Verhalte ich mich z.B. wünschend im Sinne des Man, bin also nicht wollend im Heidegger'schen Sinne, wird das Einkommen als Möglichkeit aufgefaßt, die mir zufallen kann oder nicht. Dagegen liegt das Ausgezeichnete an der Möglichkeit des Toden darin begründet, daß sie *nie* 'wirklich' werden kann. Sie ist *nur* Möglichkeit: „Der Tod als Möglichkeit gibt dem Dasein nichts zu 'Verwirklichendes' und nichts, was es als Wirkliches selbst *sein* könnte.“ (SuZ,262).

Bin ich wollend als „Sein zum Tode“, kann mir zwar immer noch ein Stein auf den Kopf fallen, wenn ich über eine Straße gehe, jedoch kann ich mich als Möglichkeit nicht mehr so erfassen, daß mir meine Möglichkeiten von irgendwoher zufallen oder mir von anderen gegeben bzw. abgenommen werden. Mit mir geschehen keine Möglichkeiten. Unbestimmte Möglichkeit (Sein zum unbestimmten „ich bin“) ist dasselbe wie „Sein zum Tode“;

Heidegger nennt das eigentliche Wie des Seins zum Tode *Vorlaufen*. „Das Vorlaufen aber weicht der Unüberholbarkeit nicht aus wie das uneigentliche Sein zum Tode, sondern gibt sich *frei für sie*. Das vorlaufende Freiwerden *für* den eigenen Tod betrifft von der Verlorenheit in die zufällig sich andrängenden Möglichkeiten, so zwar, daß es die faktischen Möglichkeiten, die der unüberholbaren vorgelagert sind, allererst eigentlich verstehen und wählen läßt.“ (SuZ,264). Die Möglichkeit der Unmöglichkeit, lautet Heideggers Argumentation, zwingt mich vor die Selbstwahl.

Heidegger grenzt den Begriff des Vorlaufens gegen den des Erwartens ab. Das Erwarten ist wie das Wünschen ein uneigentlicher Modus. Im Erwarten ist dieselbe Struktur gegeben wie im Wünschen oder im uneigentlichen Sein zum Tode. Die Möglichkeit als Sein können wird verdeckt: „Auch im Erwarten liegt ein Abspringen vom Möglichen und Erfassen im Wirklichen, dafür das Erwartete erwartet ist.“ (SuZ,262). Wenn sich die Möglichkeit als Möglichkeit enttüllen soll, muß ihr eine Weise zu sein entsprechen: „Solches Sein zur Möglichkeit fassen wir terminologisch als *Vorlaufen in die Möglichkeit*.“ (SuZ,262).

Wenn Tod im Sein können als Möglichkeit verstanden wird, und die Differenz zwischen uneigentlich und eigentlich, zwischen faktisch und möglich erschließt, erschließt er damit die Möglichkeit, über das Man immer schon hinaus zu sein. Da mir uneigentlich meine Möglichkeiten vorgegeben werden oder ich sie als Zufälle

aufbaue, enthüllt der Tod als *nur meine* (eigenste) Möglichkeit, daß ich mit dieser Möglichkeit jeder sozialen oder intersubjektiven Sphäre voraus bin, sie mich niemals in dieser Möglichkeit bestimmen kann: „Der Tod ist *eigenste* Möglichkeit des Daseins. Das Sein zu ihr erschließt dem Dasein sein *eigenstes* Sein können, darin es um das Sein des Daseins schlechthin geht. Darin kann dem Dasein offenbar werden, daß es in der ausgezeichneten Möglichkeit seiner selbst dem Man entrisse bleibt, das heißt vorlaufend sich je schon entreißen kann.“ (SuZ,263). Da der Tod schlechthin nur *meine* Möglichkeit sein kann, erschließt er mein Selbstsein als „Veremzelung“. Die Möglichkeit des Todes ist die Möglichkeit der Individuation, im Sein zum Tode bin ich „solus ipse“. Im 'Ich handle' bin ich schlechthin Einzel-

ner und mit mir identisch.⁷⁸

Mit dieser Voraussetzung und der Erläuterung der Todesproblematik kann nun das zweite Problem (Selbstwahl), das wir oben angeführt hatten, besser verstanden werden. Erst wenn ich mir als Einzelner erschlossen bin, kann ich mich in meinem eigentlichen Selbstsein ereignen: „Dasein kann nur dann *eigentlich es selbst* sein, wenn es sich von ihm selbst her dazu ermöglicht.“ (SuZ,263). Die Selbstwahl kann mir niemand abnehmen. Es geht schlechthin um mein Sein. Wenn jeder Vollzug „eigentlich“ als Vollzug unbestimmt ist, jedoch nie unbestimmt *sein* kann, dann muß „Ich selbst“ eigentlich die Bestimmung dieser Unbestimmtheit sein können - und nicht etwas anderes als ich selbst. Um handeln zu können, muß ich mich selbst gewählt haben, und das heißt ein „Sichentscheiden für ein Sein können aus dem eigenen Selbst. Im Wählen der Wahl *ermöglicht* sich das Dasein allererst sein eigentliches Sein können. Weil es aber in das Man *verloren* ist, muß es sich zuvor *finden*. Um *sich* überhaupt zu finden, muß es ihm selbst in seiner möglichen Eigentlichkeit 'gezeigt' werden. Das Dasein bedarf der Bezeugung eines Selbstseinkommens, das es der *Möglichkeit* nach je schon *ist*“: (SuZ,268).

⁷⁸ Vgl. die Kritik Bubers in Buber (1938), 294 u. 297: „Das Selbst Heideggers ist ein *geschlossenes System*“. Buber kritisiert Heideggers Heroisierung der vereinsamen Existenz und die monologische Nicht-Offenheit für das Absolute und den Anderen. Das Sich-aus-sich-selbst-Verstehen (Veremzelung) ist jedoch nach Heidegger nicht gleichzusetzen mit dem Verlust der Intersubjektivität. Die Veremzelung ist noch kein hinreichender Grund, die Anderen auszuschließen. Deshalb kann Veremzelung nicht heißen: ohne die Anderen. Auf dieses Problem gehen wir im Kapitel „Die Entschlossenheit“ ein und kritisieren Heideggers Terminus aus einer anderen Perspektive als es Buber tut. Heidegger kann nämlich - soviel soll hier nur vorgreifend erläutert werden - Intersubjektivität nur über die Kategorie „Volk“ begreifen.

Damit gibt Heidegger mehrere Bedingungen für die Transformation der Uneigentlichkeit in die Eigentlichkeit an. Erstens: der Tod erschließt mir mein Freisein für. Zweitens: Die Möglichkeit der Selbstwahl muß mir „gezeigt“ werden. Im Gewissen zeige ich mir selbst diese Möglichkeit. Damit ist das Gewissen die Selbstwahl (das führen wir im nächsten Kapitel aus). Drittens: Da Handeln immer auch Wollen heißt, muß ich das Gewissen wollen, ich muß mich selbst als Handelnder wollen (nicht bloß wünschen).

Um eigentlich *sein* zu können, muß ich mir nicht nur als Differenz zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, als Freisein für, erschlossen sein (mein Tod), ich muß eine Selbstwahl vollziehen. Diese Wahl, und das ist die Heidegger'sche Pointe, vollziehe ich aber nie durch Überlegung, rationales Nachdenken, durch einen ursprünglichen, autonomen Akt, sondern durch eine der Selbstwahl noch vorgelagerte, absolute Voraussetzung: das *Gewissenhabenwollen*: „In diesem Phänomen aber liegt das gesuchte existenzielle Wählen der Wahl eines Selbstseins, das wir, seiner existenzialen Struktur entsprechend, die *Entschlossenheit* nennen.“ (SuZ,270). In der Selbstwahl wähle ich nicht ein Ich, sondern eine Seinsweise, das heißt hier: eigentliches Selbstsein. Unter der Voraussetzung, daß wir zumeist und zunächst, also alltäglich, nie eigentlich sind, und mir die theoretische, existenziale Analytik dasjenige, was ich eigentlich bin, nicht andemonstrieren kann, kann ich die Selbstwahl nur vollziehen, wenn mir diese Möglichkeit bereits erschlossen ist. Sogar die Existenzialontologie muß sie selbst *voraussetzen*, denn woher soll der Phänomenologe von dieser Möglichkeit wissen, wenn er sie sich nicht selber gegeben hat?

Die Wahl muß eigentlich immer schon im Modus der Uneigentlichkeit gewählt worden sein.

Da die Wahl nicht einen Ausnahmezustand wählt, sondern das eigene Selbst, hat diese Wahl immer schon im Modus des Scheins gewählt. Wäre dem nicht so, wüßten wir nicht von der Möglichkeit eines eigen(st)en Selbstseins, wir könnten nicht erklären, warum wir überhaupt in der Lage sind, die Wahl zu wählen. Wir *sind* immer schon eigentlich Selbstsein, nur zumeist uneigentlich. Da wir *nicht* die Uneigentlichkeit wählen können und uns zumeist unwillentlich zum eigentlichen Vorurwillen verhalten, kann die Uneigentlichkeit nur das *Versäumnis der Wahl* sein, die selbst *keine* Wahl ist - ansonsten befänden wir uns ständig, „irgendwie“ zwischen Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit in einem dritten Modus, wir würden

nicht vollziehen. Anders gesagt: „Ich bin“ ständig, und zwar zunächst und zumeist uneigentlich. Weil ich selbst ständig *bin*, und nie ständig ein sich ursprünglich bestimmendes Ich bin, das sozusagen immer sein Sein wählt und sich für das eine oder andere entscheidet, kann die Entscheidung nicht als Entscheidung für *zwei* Möglichkeiten aufgefaßt werden, sondern ist eine Entscheidung für *eine* Möglichkeit - oder sie ist deren Versäumnis: „Dieses Zurückholen muß jedoch die Semant haben, *durch deren Versäumnis* das Dasein in die Uneigentlichkeit sich verlor.“ (SuZ,268). „Die Existenz wird in der Weise des Ergreifens oder Versäumens nur vom jeweiligen Dasein selbst entschieden.“ (SuZ,12). Deshalb spricht Heidegger von einem Wählen der Wahl und nicht von einer Wahl: „Das Sichzurückholen aus dem Man-selbst zum *eigentlichen* Selbstsein muß sich als *Nachholen einer Wahl* vollziehen. Nachholen der Wahl bedeutet aber *Wählen einer Wahl*, Sichentscheiden für ein Seinkönnen aus dem eigenen Selbst. Im Wählen der Wahl *ermöglicht* sich das Dasein allererst sein eigentliches Seinkönnen.“ (SuZ,268).

Die Selbstwahl *muß* mir als Möglichkeit erschlossen sein, sonst könnte die Existenzialontologie die Möglichkeit einer solchen nicht erweisen und wäre bloße Erfindung. Durch den im ersten Kapitel dargestellten Phänomenbegriff ist es aber unmöglich, daß die theoretische Analytik erfinde, denn „jüngendwie“ muß ich mich eigentlich schon verstanden haben, da sonst diese Phänomene nicht aufgewiesen werden könnten. Um die Selbstwahl vollziehen zu können, muß ich mir *eigentlich* immer schon dieser Möglichkeit *gewiß* sein. Zumeist jedoch ist diese Möglichkeit nur uneigentlich gewiß. Das Gewissen übernimmt die methodische Funktion, sich des eigentlichen Vorurmwillens, der Entschlossenheit (im-der-Wahrheit-sein), gewiß *sein* zu können. Die Selbstwahl, die nichts anderes als das Gewissen ist (wie wir im nächsten Kapitel zeigen), ist nicht nur Voraussetzung für eigentliches Handeln, das entschlossene Wollen, sondern ist zugleich das Wollen des Gewissens, das heißt des sich in seinem Gewissen verstehen können: „Gewählt wird das Gewissen-

haben als Freisein für das eigentse Schuldigsein.“ (SuZ,288).

Was das „eigentse Schuldigsein“ besagt, und wie es mit der Selbstwahl zusammenhängt, darum geht es im nächsten Kapitel.

Zuvor, als Übergang zum nächsten Kapitel, soll anhand eines kurzen historischen Querverweises auf Kant klargestellt werden, was Heidegger mit der Voraussetzung-

zung des Gewissenhabenwollens und der Modifikation der (existenziellen) Uneigentlichkeit im Auge hat. Was hat Kant „vergessen“?

Wir zitieren hier zwei Stellen aus Kants Tugendlehre, ausschließlich mit der Absicht, Heidegger dadurch besser zu verstehen.

Kant bestimmt Gewissen folgendermaßen: „(...) und diese über die Gesetze in ihm wachende Gewalt ist nicht etwas, was er sich selbst (willkürlich) macht, sondern es ist seinem Wesen einverleibt. Es folgt ihm wie sein Schatten, wenn er zu entfliehen gedenkt. Er kann sich zwar durch Lüste und Zerstreuungen betäuben, oder in den Schlaf bringen, aber nicht vermeiden, dann und wann zu sich selbst zu kommen, oder zu erwachen, wo er alsbald die furchtbare Stimme desselben vernimmt. Er kann es, in seiner äußersten Verwortenheit, allenfalls dahin bringen, sich daran gar nicht mehr zu kehren, aber sie zu hören kann er doch nicht vermeiden.“⁷⁹ Da Kant das Gewissen als „Gerichtshof“ beschreibt, ist es für ihn unmöglich, Richter und Angeklagten in einer Person zu denken. Der Mensch muß „einen anderen“ (als den Menschen überhaupt), d. i. als sich selbst zum Richter seiner Handlungen denken⁸⁰, muß ein „heiliges Wesen“, d. h. Gott als Inbegriff der gesetzgebenden Verknüpfung denken. Damit meint Kant keinesfalls, daß wir dieses Wesen als wirklich annehmen müssen, sondern es muß notwendigerweise „nach der Analogie“ hinzugebracht werden, damit die sich selbst verpflichtende Vernunft nicht ein bloß subjektives Prinzip bleibt, sondern verantwortlich sein kann. Desweiteren vertritt Kant (im Gegensatz zu Fichte)⁸¹ die Vorstellung, daß das Gewissen erst, „wenn die Tat beschlossen ist“⁸², also *nach* der Absicht und dem daraus resultierenden Wissen davon, ins Bewußtsein tritt. Gewissen ist immer moralisch.

Dem widerspricht Heidegger in drei Punkten:

Das Gewissen ist nicht ein Phänomen, das als Richter oder eine *Urteilsinstanz nach beschlossenen Handlungen* auftritt, *sondern dasjenige, was uns erst Handeln und Beschluß ermöglicht*, in gewissem Sinne die Selbstwahl selbst ist. Damit steht das Gewissen vor jeder (empirischen) Moralität. Zweitens versucht Heidegger das Gewissen immanent zu denken, d. h. ohne jeglichen Rekurs auf ein Wesen oder eine Person unabhängig von mir. Drittens scheidet er das Gewissen genau an dem Über-

⁷⁹ Vgl. Kant (1797), A100, 573. Der im Originaltext gesperrte Text wird hier unterstrichen dargestellt.
⁸⁰ Vgl. Kant (1797), A100, 573.
⁸¹ Vgl. dazu Holzapfel (1987), 13ff.
⁸² Vgl. Kant (1797), A103, 575

gang oder an der Modifikation an, die Kant stillschweigend voraussetzt, implizit jedoch in dem Satz „dann und wann zu sich selbst kommen“ ausdrückt. Kant über- sieht die stillschweigende Voraussetzung, daß ich zumeist und zunächst überhaupt nicht an das Gewissen „gekehrt“ bin und fragt nicht danach, wie ich überhaupt die Möglichkeit habe, mich an das Gewissen zu kehren. Auch durch das Gewissen? Kant würde in einen Zirkel geraten, deshalb vermeidet er ihn mit der Bestimmung der *Findenheit* der Stimme. Nach Kant spricht das Gewissen immer eindeutig, er verneint die Möglichkeit, daß ich mich darin auch verhöre bzw. zweideutig höre kann. Aber *wenn* ich es überhöre, so Heidegger, dann *ist* das Gewissen zweideutig. *Wenn* ich jedoch höre, d.h. mich als Schuldigverdenkönnen verstehe, dann folgt nach Heidegger: „Das Dasein ist ruerverstehend *hörig seiner eigenen Existenz- möglichkeit*. Es hat sich selbst gewählt.“

Es handelt.

Folgendes kann an dieser Stelle festgehalten werden: Aus der Differenzierung von Umgang und Handeln ergibt sich als Unterscheidungsgrund das Wollen. Die weite- re Trennung von Wollen und Wünschen ergibt sich aus dem Verständnis, uns ei- nerseits über die modale Kategorie der Möglichkeit zu verstehen (wünschen), an- dererseits uns als existenzial bestimmte Möglichkeit zu verstehen (wollen). Die existenziale Möglichkeit, die als solche noch leer ist, wird konkretisiert in der „Freiheit zum Tode“, in der wir uns als unbestimmte Möglichkeit (bestimmbar) verstehen. Dieses Verständnis ist die Voraussetzung, um uns im Gewissen eigent- lich zu verstehen, und das heißt, um *uns selbst* - und nicht etwas anderes als uns selbst - wählen zu können.

DIE GEWISSHEIT DES „ICH BIN“: GEWISSEN

Das Gewissen kann als der entscheidende Schlüsselbegriff für das Verständnis von *Sein und Zeit* angesehen werden.⁸³ Ohne dieses Phänomen „aus dem Dasein selbst“ könnte Heidegger nicht erklären, wie die existenziale Analytik, die selbst existenzial verwurzelt ist, eine Möglichkeit des Daseins selbst sein soll und nicht eine bloße Konstruktion bzw. Erfindung des Phänomenologen Heidegger. Die „dünnwand“ (SuZ, 278), die die Uneigentlichkeit von ihrer modifizierten Weise der Eigentlichkeit trennt, muß durchbrochen werden. Dies kann nur von uns selbst geleistet werden.

Führen wir hier kurz Heideggers Analyse des Gewissens aus, und gehen danach genauer darauf ein.

Mittels des Gewissens muß neben der Entschlossenheit und dem Wollen ein dritter Unterscheidungsgrund gefunden werden, das Besorgen vom Handeln abzugrenzen. Das wird das Verständnis unserer selbst als Selbstverantwortlichkeit sein. Mit der Analyse des Gewissens muß gezeigt werden können, daß eigentliches Existieren nicht heißen kann, Existenz als zu Besorgendes zu verstehen. Da mit einem solchen Verständnis *im* Gewissen vermißten wird, sich als etwas in der Welt Vorkommendes zu besorgen, können wir uns im Gewissen nichts Positives (bestimmte Inhalte) zu verstehen geben. Das Gewissen gibt mir Unbestimmtheit zu verstehen, weil wir selbst unbestimmt sind. Wer da eigentlich ruft, ist im Sinne einer faktischen Existenz nicht zu beantworten. *Das Gerufene wie auch das Rufende sind unbestimmt.* Würde das Gewissen mir mein jeweils aktual faktisches Sein als eine bestimmte Möglichkeit vorgeben, wäre nicht mehr zu klären, warum es (bzw. ich in einem bestimmten Sein) überhaupt ruft (dies wird genauer zu untersuchen sein).

Dabei tritt das Hauptproblem von *Sein und Zeit* zum Vorschein, das wir bereits kurz in der Einleitung angesprochen hatten: warum *sollen* wir eigentlich werden? Wie ist es möglich, daß wir Gewissen haben wollen? Wie kann das existenzielle

⁸³ Vgl. zur Gewissensinterpretation Schübler (1993), passim. Schübler verbleibt hermeneutisch und parapsychologisch innerhalb der Paraphrasen. Sie wiederholt nur, macht nichts deutlich und bleibt in letzter Konsequenz unverstündlich. Vgl. auch Gethmann (1993), 308.

Semkönnen der existenzialen Analyse „bewiesen“ werden? „Vor der Beantwortung das Dasein aus seinem eigensten Sein können her *Zeugnis gibt* von einer möglichen *Eigenlichkeit* seiner Existenz, so zwar, daß es diese nicht nur als *existenziell* mögliche bekundet, sondern von ihm selbst *fordert*.“ (SuZ,267). Wenn jedoch, wie Heidegger bekundet, die moralischen Phänomene „formalisiert“ werden sollen, um ihnen ihren empirischen Charakter zu nehmen, kann auch die *Forderung* dieser methodischen Maxime unterliegen? Übersieht Heidegger hier, daß eine „Metaphysik der Sitten“, das heißt Ontologie des Daseins und der Existenz“ (SuZ,293) ein Sollen benötigt? Denn was heißt Forderung, wenn nicht „Ich soll“?

Wir werden also zu zeigen versuchen, daß Heideggers Analyse des Gewissens in Schwierigkeiten gerät. Als nachvollziehbar wird die Heideggersche Lösung des Gewissens von den Prädikationen „gut“ und „böse“ dargestellt. Das Gewissen liegt vor jeglicher (faktischen) Moralität. Die Interpretation des Gewissens als gut oder böse ist a posteriori. Um überhaupt Moralität zu haben, muß ich mich in der Möglichkeit verstanden haben, schuldig zu sein. Im Gewissen verstehe ich mich als eben diese Möglichkeit. Uneigentlich bin ich, wenn ich das Schuldigsein als ein mögliches zukünftiges Ereignis konstituiere, als modale Kategorie. Verantwortung wäre in diesem Fall bloß als hypothetisch (habend) gedacht (der Zusammenhang von schuldig und Verantwortung wird im folgenden erläutert werden). Im Sinne der Heideggerschen Theorie muß jedoch danach gefragt werden, was es heißt, verantwortlich zu sein, denn „Sein-können ist nur verstanden im Existieren in dieser Möglichkeit“ (SuZ,295). So tritt das Paradox ein, daß ich immer schon schuldig bin, denn um mich in meinem Schuldigsein überhaupt *verstehen* zu können, muß ich bereits - allerdings nicht in einem moralischen Sinne - schuldig sein. Deshalb kann Heidegger sagen: „Vom Ruf getroffen wird, wer zurückgeholt sein will.“ (SuZ,271).

Dieses Schuldigsein in dem noch zu erläuternden Sinne bedeutet, daß ich meiner geworfenen faktischen Existenz niemals *mächtig* werden kann. Diese Nichttigkeit, wie es Heidegger nennt, ist Voraussetzung für Moralität. Handeln kann ich erst, wenn ich mich als *nicht* absolut verstehe (geworfener Grund) und zugleich verstehe, daß meine Existenz als zu existierende weder Vorhandenes oder Zuhandenes noch gar etwas zu Besorgendes ist. Verantwortung ist nur möglich, wenn ich mein

Grundsein *als* Grundsein zu übernehmen habe und es mir nicht selbst *als* Grundsein setze. Wir korrigieren Heideggers Bestimmung des Schuldigseins dahingehend, daß wir es als Selbstverantwortlichkeit verstehen - und fügen diese These in die laufende Interpretation ein.

Jedoch: Heidegger beachtet nicht, daß ein *Ruf* überhaupt nicht denkbar ist ohne einen *Anspruch*. Und nicht der Ruf, sondern der Anspruch kann (über)hört werden. Doch was ist ein Anspruch anderes als ein *Sollen*? Richtig ist zwar, daß ich mich als den Ruf verstehen können (Gewissenhabenwollen), (Gewissenhabenwollen), jedoch schließt der Ruf so etwas ein wie, Ich soll mich als Angesprochenen werden können und verstehen haben“.

Heidegger „verrät“ sich selbst: „Der vorrufende Rückruf des Gewissens gibt dem Dasein zu verstehen, daß es - als nichtiger Grund seines nichtigen Entwurfs in der Möglichkeit seines Seins stehend - aus der Verlorenheit in das Man sich zu ihm selbst zurückholen soll, das heißt *schuldig ist*“ (SuZ,287; Unterstreichung, C.L.). Es bleibt irritierend, wie es in Heideggers Konzeption des Verstehens als in einer Möglichkeit existieren können möglich sein soll, daß ich mich im Modus des Gewissens als eine Möglichkeit sein sollend verstehen kann. Muß ich nicht zuvor mich als *Gefordertes* verstehen haben können? Ein Sollen muß von Heidegger negiert werden, weil es immer eine Möglichkeit im Sinne einer modalen Kategorie antizipiert. Das Sollen wäre in einer solchen Sichtweise ein uneigentliches Wollen. Existenz wäre als zu Besorgendes verstanden.

Heißt aber nichtiges Grundsein nicht auch, mich als Anspruch und Angesprochenes zugleich verstehen können?

Führen wir das bisher nur skizzenartig Ausgeführte im Folgenden genauer aus.

„Die Bezugung soll ein eigentliches *Selbstsein* zu verstehen geben.“ (SuZ,267). Das Gewissen muß also, wenn es Fundament der Ontologie der Existenz als Metaphysik der Sitten sein soll, die *Möglichkeit* anzeigen, in einer anderen Weise zu existieren. „Die Selbstheit des Daseins wurde formal bestimmt als eine *Weise zu existieren*, das heißt nicht als ein vorhandenes Seiendes.“ (SuZ,267). Wenn damit Selbstsein zunächst und zumeist uneigentlich, also als „nicht ich selbst“ existiert, muß das Gewissen uns eine modifizierte Weise zu sein zu verstehen geben. Schon hier wird deutlich, daß aus der Sicht der Existenzialontologie

niemals Maximen oder Handlungsanweisungen durch das Gewissen gegeben werden können. Wäre dem so, hätten wir das Gewissen als eine vorhandene Instanz aufgebaut, die in unserem Bewußtsein vorkommt. Da Heidegger alles, was ein Bewußtsein „haben“ kann, transformiert in die Weisen, wie wir es sein können, muß auch das Gewissen, betrachtet als Vollzug, sich als eine *Weise zu sein* zeigen: rufend und hörend. Damit kann nicht mehr „das Gewissen“ rufen, sondern nur je wir selbst. *Das Gewissen ist kein Ereignis oder Erlebnis, sondern eine Weise zu sein.*

Heidegger bestimmt zunächst die „Stimme des Gewissens“ als „Anruf“ bzw. „Anruf“. Phänomenologisch stellt er sich gegen alle Theorien, die versuchen, das Phänomen aus etwas anderem als ihm selbst abzuleiten. Die Alltäglichkeit und die Uneigentlichkeit in Form des Man wird vom Ruf überangen, angerufen wird nur das Selbst in seiner existenzialen Form als Seinkönnen. Wenn das Gewissen keine „Inhalte“ zuruft, die Alltäglichkeit somit übergeht, muß es die *Negation* alles alltäglichen, faktischen Seinkönnen[s]“ (SuZ,268) sein. Mit dieser These stellt sich Heidegger allen Gewissensinterpretationen entgegen, die die Stimme „von außen“ abzuleiten versuchen. Wenn bspw. die Psychoanalyse das Gewissen als die „Stimme“ einer internalisierten, anderen (autoritären) Person interpretiert (also „eigentlich“ diejenige eines Anderen), wäre der Ruf des Gewissens *vermittelt*. Wenn der Ruf aber nicht vermittelt ist, *muß* er sein ausgezeichnetes Merkmal erstens im „unvermittelten Angerufenwerden“ (SuZ,271) haben: „In der Erschließungstendenz liegt das Moment des Stoßes, des abgesetzten Austrittens“ (SuZ,271). Zweitens kann auch das rezeptive „Vernehmen“, das Hören des Rufes, nichts Vermitteltes sein: „Am wenigsten strebt er [der Ruf, C.L.] danach, im angerufenen Selbst ein ‚Selbstgespräch‘ zu eröffnen.“ (SuZ,273). Mit dem Gewissen verhält es sich wie mit dem Tod, beide *sind* ausschließlic*h je meines*.

Mit der Negation aller Faktizität *muß* das Gewissen uns vor uns selbst als Seinkönnen überhaupt bringen: „Der Ruf sagt nichts aus, gibt keine Auskunft über Weltereignisse, hat nichts zu erzählen.“ (SuZ,273). Wenn das Gewissen nicht ein anderes Selbst und das Angerufene nicht ein Anderer sein kann, folgt daraus eben-*so*, daß nicht ein Selbst im Sinne eines „Ichs“ angerufen wird, sondern *Selbstsein* *kommen*. Wir erinnern an Heideggers Hauptsatz: Das Selbst ist nur existierend ein Selbst. Da der Ruf somit nur die faktische Existenz treffen kann (denn wie soll ein

Idealselbst getroffen werden können) muß er nach Heidegger als ein „Vor-(nach-

‘vorne’)Rufen des Daseins in seine eigensten Möglichkeiten“ (SuZ,273) interpretiert werden. Da er außerdem keine Inhalte mitteilt, der Ruf keine Aussage ist, kann er auch keine Möglichkeiten zurufen im Sinne einer modalen Kategorie oder eines möglichen, zukünftigen Ereignisses. Der Ruf muß, wenn er die Negation aller Inhalte ist, eine *Seinsmöglichkeit* treffen. „Das angerufene Selbst bleibt in seinem was unbestimmt und leer.“ (SuZ,274). In dem unvermittelten Bruch als „Stoß“ der faktischen Existenz muß ich - wenn ich den Ruf verstehend höre - bereits derjenige *sein*, der ich *eigentlich* bin. Heideggers Gewissensinterpretation ist deshalb überaus schwierig, weil zumeist genau dieses Moment übersehen wird. Mit anderen Worten: wenn keine Möglichkeit im Sinne eines vorhandenen Ereignisses mitgeteilt wird, wenn keine Maximen ausgesagt werden, wenn zwar die faktische Existenz getroffen wird, dies aber in der Form eines Bruchs geschieht, muß ich bereits in derjenigen Weise *sein*, die mir der Ruf zu verstehen gibt.⁸⁴ Das Gewissen verstehen heißt, in seinem Ruf zu sein. Und daraus folgt auch, daß der Angerufene und das Rufende das Dasein selbst ist. Wenn beide dieselben sind (aber nicht identisch sein können), kann nur *ein* Modus (das eigentliche Sein können) Rufen und Angerufen sein.

Da aber dies nicht irgendein ideales X ist, sondern nur eine Seinsweise sein kann, muß *Ich als eigentliches Selbstsein können*, als Gewissen sein. „Das Dasein ruft im Gewissen sich selbst.“ (SuZ,275)

Wer den Ruf hört, dem hat sich bereits das eigentliche Sein können als Möglichkeit der Existenz erschlossen, und zwar in einer Möglichkeit, in der ich mich auch faktisch und nicht nur ideal verstehen kann. Wer Gewissen versteht, hat sich zu gleich selbst gewählt. Deshalb ist das Sichwählen auch kein ‚Akt‘, sondern ein „Sich-als-nicht-uneigentlich-verstehen“.

⁸⁴ Dieses Paradoxon hat fast die gesamte Literatur, soweit sie durchgesehen wurde, überssehen. Das Problem, wie Rufen und Angerufen derselbe sein können, rückt Heidegger nämlich wieder in die Nähe bewußtseinsphilosophischer Konzeptionen, mit all den Problemen, die sich aus der Selbstbewußtseinstheorie ergeben. Wenn man keine dritte Instanz über diesen beiden Modi annimmt, wie es etwa Kant noch tut, sondern eine Gleichursprünglichkeit, komme ich dann nicht in die Schwierigkeit, doch eine absolute Selbstsetzung annehmen zu müssen, um das identische X hinter beiden erklärlich zu machen? Die Selbstsetzung kann die Objektivität oder Eindeutigkeit der Gewissensphanomene nicht sicherstellen. Gewißheit und Wahrheit sind nicht identisch. Merker (1989) geht darauf ein, stellt es jedoch als vollständig unsinnig dar; vgl. Merker (1989), 232. Sie interpretiert den von Heidegger intendierten Zusammenhang als ein „kausales Verhältnis zwischen Rufen und Hören“. Erstens bewegt sie sich damit in einer substanzialen Interpretation unserer selbst als drei Zustände (Rufen, Hören, Gewissen), die aufeinander „wirken“ können. Sie macht uns damit zu einem *physikalischen* Objekt. Zweitens übersieht sie das eigentliche Problem. Indem sie schreibt: „Nicht Determinismus, sondern Determinismus liegt hier vor.“ Das ist grundlegend falsch. Ich kann den Gewissensruf überhören, aber falls (und davon geht Heidegger aus) ich ihn höre, bin ich *notwendigerweise schon* so, wie das Gewissen ruft. Das hat jedoch nichts mit Determination zu tun.

„Das dem Ruf ‚folgende‘ *eigentliche* Verstehen ist nicht eine nur sich anschließende Ausbleiben kann. *Aus* dem Anrufverstehen und in eins *mit* ihm läßt sich erst das *volle* Gewissenserlebnis fassen. Wenn der RUFER und der Angerufene je das eigene Dasein *zunmal selbst* ist, dann liegt in jedem Überhören des Rufes, in jedem *Sich-*verhören eine *bestimmte Seinsart* des Daseins.“ (SuZ, 279).⁸⁵ Das heißt mit anderen Worten: Ich könnte den Ruf nicht vernehmen, wenn ich mich nicht in der Möglichkeit-keit verstanden habe, das Sich-zu-verstehen-geben zu *sein*. Anrufverstehen ist in einem gewissen Sinne dasselbe wie das Sich-zu-verstehen-geben. Wenn der Ruf als unvernünftig, im Sinne eines Bruches ausgelegt werden kann, dann trifft er mich als verimzelte Existenz. Niemand kann mir den Gewissensruf erklären, niemand außer mir kann ihn hören. Da ich als faktische Existenz getroffen werde, kann der Ruf kein „ideales Sein können“ (SuZ, 280) zu verstehen geben. Nur ich, und nicht potentiell *jeder*, bin aufgerufen.

Wie bin ich, wenn ich mich selbst im Gewissen, d.h. im eigentlichen Sein können, verstanden habe? Heidegger führt dies über die Bestimmung des Schuldigseins aus. Damit verwischt Heidegger - wie noch zu erläutern sein wird - die Grenze zwischen Schuld und Unschuld. Wir interpretieren im Gegensatz zu der Heidegger-schen Bestimmung das Wie des Gewissens als Selbstverantwortlichkeit, um die *Differenz* zwischen faktischer Schuld (nach einer Handlung) und ihrer *Voraussetzung* zu retten. Im Folgenden führen wir dies aus.

Die philosophischen Interpretationen des Gewissens kommen darin überein, daß Gewissen mit Schuld bzw. Schuldigsein in Zusammenhang steht. Was aber heißt Schuldigsein? Wenn wir alltäglich die Stimme des Gewissens vernehmen, fühlen wir uns schuldig. Wir können sagen: „Ich bin schuldig“. Wie kann dies positiv bestimmt werden? Ist die Interpretation von „schuldig“ nicht in allen gewöhnlichen Gewissensinterpretationen nachträglich bestimmt? Muß ich erst handeln, und mir danach reflexiv darüber klar werden zu können, daß diese Handlung unmoralisch war? *Bin* ich erst dann schuldig, wenn ich gehandelt habe?

Warum handle ich überhaupt?

⁸⁵ Die Verwendung des Wortes „Gewissenserlebnis“ zeigt an, daß sich Heidegger eindeutig noch im Horizont der Husserlschen Phänomenologie befindet. Nach der hier vertretenen Ansicht muß jedoch die Meinung, das Gewissen sei ein Erlebnis oder Ereignis (im Bewußtsein), völlig aufgegeben werden.

Nehmen wir ein Beispiel aus einem moralischen Kontext: Ich gehe an einem See vorbei und höre ein Kind im Wasser schreien. Unabhängig davon, ob man Heideggers Bestimmung des Gewissens übernimmt oder sie ablehnt, muß eine *Voraussetzung* mitgedacht werden: Ich *könnte Grund sein* für den „Mangel“ eines Anderen, hier des Kindes. *Verantwortlichsein* heißt *immer*, Grundsein zu übernehmen. Ohne diese Voraussetzung wäre es unmöglich, Verantwortung zu denken. Schuldigsein heißt Grundsein.⁸⁶ Grundsein darf jedoch nicht als Ursache interpretiert werden. Auch wenn ich an dem See pfeifend vorbeischlendere und nicht eingreife, bin ich nicht *Ursache* für das Ertrinken des Kindes. Ursache wäre in diesem Fall das eindringende Wasser in die Lunge des Kindes und das darauf einsetzende Ersticken.

Heidegger streitet nicht ab, daß man Gewissen im Sinne einer „sittlichen Forderung“ (SuZ,282) interpretieren kann. Mit einer solchen Forderung kann einerseits jedoch nicht bestimmt werden, was „Ich *bin* schuldig“ heißen kann, andererseits bleibt der „Mangel“ unterbestimmt. Wenn ich - in unserem Beispiel - am See vorbeigehe, wäre ich im Sinne der gewöhnlichen Gewissensauslegung nicht nur Grund für den „Mangel“ des Anderen, sondern ich selbst wäre in einem solchen Fall „mangelhaft“, indem ich mich durch mein Vorbeigehen „schuldig“ gemacht hätte. Die Frage bleibt aber, wie ich „mangelhaft“ werden kann, wie ich *überhaupt* in einem solchen, gewöhnlichen Sinne einer *nachträglichen* Schuld schuldig werden kann. Die gewöhnliche Interpretation des Gewissens versteht Existenz überdies im Sinne eines Vorhandenen: „Die Idee der Schuld muß nicht nur über den Bezirk des verrechnenden Besorgens hinausgehoben, sondern auch abgelöst werden von dem Bezug auf ein Sollen und Gesetz, wogegen sich verfehlend jemand Schuld auf sich läßt. Denn auch hier wird die Schuld notwendig noch als *Mangel* bestimmt, als Fehlen von etwas, was sein soll und kann. Fehlen besagt aber Nichtvorhandensein. Mangel als Nichtvorhandensein eines Gesollten ist eine Semsbestimmung des Vorhandenen.“ (SuZ,283). Wer sich in einem solchen Sinne versteht, versteht sich un-eigentlich. Da ich ein ideales Sollen niemals *sein* kann (denn wenn ich es wäre, wäre es kein ideales Sollen mehr) kann Schuld nicht über einen solchen Begriff bestimmt werden. Ich *bin* immer nur faktisch. „Es kann nicht schlechthin von ei-

⁸⁶ Dafür muß keine konkrete Handlungssituation „vorliegen“. Das „Moralische“ einer Situation wird erst mit der Übernahme der Verantwortlichkeit gesetzt. *Vor dieser Übernahme gibt es keine Moralität.* Vgl. Schulz (1981), 119: „Wie will ich Verantwortung tragen, wenn ich nicht in mir das Bewußtsein erwecke: 'Es liegt an mir?'“. Dieses „es liegt an mir“ ist dasselbe, was wir mit „Grundsein“ meinen.

nem daseinsmäßige 'verursachten' Mangel, der Nichterfüllung einer Forderung, auf die Mangelhaftigkeit der 'Ursache' zurückgerechnet werden." (SuZ,284). Mit dieser Bestimmung und der Interpretation des Gewissens als *vorausgesetztes* und nicht nachträglich „hinzukommendes“ Phänomen im Sinne einer Wirkung einer Regelverletzung, dreht Heidegger das Verhältnis um:

„Das Schuldigsein resultiert nicht erst aus einer Verschuldung, sondern umgekehrt: diese wird erst möglich 'auf Grund' eines ursprünglichen Schuldigseins.“ (SuZ,284).

Wie ist dieses zu bestimmen?

Erstens wurde festgestellt, daß Schuldigsein stets verbunden ist mit Grundsein. Ohne diese Voraussetzung wäre es unmöglich, den Begriff der Schuld zu fassen. Zweitens resultiert aus der sittlichen oder gewöhnlichen Interpretation des Gewissens ein *nicht-geran-haben*. Schuldig kann ich nur werden, wenn ich etwas Gesolltes *nicht* ausgeführt habe, wenn ich dem Gesetz *nicht* entsprochen habe. Habe ich aber nicht immer schon etwas *nicht* getan? Muß ich nicht, um überhaupt handeln zu können, in einer anderen Form *nicht* gehandelt haben? Wie bin ich diese Nicht-tätigkeit? Und wie bin ich Grund? Und schließlich: wie bin ich Grund dieses Nicht-Seiend ist das Dasein geworden, *nicht* von ihm selbst in sein Da gebracht. Seiend ist es als Seinkönnen bestimmt, das sich selbst gehört und doch *nicht* als es selbst sich zu eigen gegeben hat. Existierend kommt es nie hinter seine Gewordenheit zurück, so daß dieses 'daß es ist und zu sein hat' je eigens erst aus *seinem* Selbstsein entlassen und in das Da führen könnte." (SuZ,284). Da Dasein niemals im Sinne einer absoluten Selbstsetzung *sein* kann, „ist es existierend der Grund seines Seinkönnens“ (SuZ,284). Zwar kann ich versuchen, mich in idealistischer Tradition als absoluten Grund meiner selbst spekulativ zu denken, in dem Moment jedoch, in dem ich dies *vollziehe*, also darüber nachdenkend *bin*, übernehme ich bereits mein „daß ich zu sein habe“. Ich muß es übernehmen, sonst könnte ich nicht vollziehen. Mit dem Vollzug übernehme ich das „vollziehend-zu-sein“: „Das Selbst, das als solches den Grund seiner selbst zu legen hat, kann dessen *nie* mächtig werden und hat doch existierend das Grundsein zu übernehmen. (...) Dieses *Nicht* gehört zum existenzialen Sinn der Geworfenheit. Grundseind *ist* es selbst eine Nicht-tätigkeit seiner selbst.“ (SuZ,284). Der „Mangel“ des uneigentlichen Verstehens wird von Heidegger überführt in ein „Nicht“, das heißt eine Negation. Neben diesem

existenzial interpretieren „Nicht“ der Geworfenheit kann formal auch der Entwurf als nichtig verstanden werden. Jeder (existenzielle) Entwurf impliziert, etwas anderes *nicht* antworten zu haben. Freiheit *ist* nur, wenn diese Möglichkeit der Negation gegeben ist. Der Entwurf ist nicht nur als je geworfener durch die Nichtigkeit des Grundseins bestimmt, sondern *als Entwurf selbst wesentlich nichtig*. Diese Bestimmung meint wiederum keineswegs die ontische Eigenschaft des ‚erfolgslos‘ oder ‚unwertig‘, sondern ein existenziales Konstitutivum der Seinsstruktur des Entwerfens. Die gemeinte Nichtigkeit gehört zum Freisein des Daseins für seine existenziellen Möglichkeiten.“ (SuZ, 285). Die Freiheit *ist* nur in der Wahl, und in der Selbstwahl *bin* ich frei. Da ich mich nach Heidegger nie als absolut, sondern nur als absolut-sein, das heißt eigentlich nicht absolut-sein, also paradox konstituieren kann, entfällt sich das ursprüngliche „Grundsein einer Nichtigkeit“ als die Voraussetzung jedes existenziellen Seinkönnens. Ohne die Möglichkeit, *nicht* gut sein zu können, ist das „Gute“ - wie auch immer konkret aufgefaßt - nicht zu bestimmen. Die Möglichkeit, *nicht* gut zu sein, ergibt sich aus der Struktur des „geworfenen Entwurfes“ bzw. des „geworfenen Grundes“.

*Als Grundsein bin ich nicht mein eigener Grund.*⁸⁷ Dies heißt, nach der oben angeführten „Übersetzung“ von Verantwortung als Grundsein für ein Nicht, *Selbstverantwortlichkeit*.⁸⁸ Diese Argumentation findet sich bei Heidegger so nicht. Wir fügen sie an. Heidegger intendiert unserer Interpretation nach mit seiner Analyse folgende Bestimmung: So wie jedes Umtwillen sich aus dem Wortumwillen als Wahrheit bestimmen muß, bestimmt sich „eigentlich“ jede Verantwortlichkeit aus einer Selbstverantwortlichkeit. Selbstverantwortlichkeit ist Voraussetzung für jedes Verantwortlichsein für andere. Bevor ich verantwortlich im Sinne eines Allgemeinen bin, muß ich *nicht selbst* als verantwortlichkeitseinkönnend verstanden haben. Und Selbstverantwortlichkeit heißt in diesem Fall, sich als nichtiges Grundsein verstehen. Ich bin Grund für ein Nicht meiner selbst - oder, anders ausgedrückt: ich schulde mir selbst etwas. Ich muß etwas bereits *nicht* getan haben, und das bedeutet bezüglich der Selbstverantwortung, daß ich mich als *nicht* meiner selbst mächtig ertaßt habe. Traditionell ausgedrückt: Ich habe mein Grundsein *nicht*

⁸⁷ Vgl. Oudemans (1990), 103.
⁸⁸ Vgl. bezüglich Kant GA31, 262.

selbst gesetzt, obwohl ich selbst mein nicht-Gesetzsein setze. Ich setze mein Sein als nicht-gesetzt-sein.⁸⁹

Wir können uns nicht als absolute Bedingung unserer selbst setzen, weil diese Setzung *als* Setzung selbst vollziehend gedacht werden muß.

Das Vollziehen ist unhintergebar.

Schuldigein ist mit dieser Voraussetzung keine substantiale Bestimmung, sondern Schuldigerdenkmögen: „Das Schuldigein ist keine nur bleibende Eigenschaft eines ständig Vorhandenen, sondern die *existenzielle Möglichkeit*, eigentlich oder uneigentlich schuldig zu sein. Das 'Schuldig' ist je nur im faktischen Sein können. Das Schuldigein muß daher, weil zum *Sein* des Daseins gehörend, als Schuldigerdenkmögen begriffen werden.“ (SuZ,306). Ich verstehe keine Eigenschaften, sondern Möglichkeiten, in denen ich sein kann.

Anders formuliert: ich kann nicht nicht-entwertend sein, denn um mich so entwertend zu verstehen, muß ich schon entworfen haben. Da ich mein Grundsein nie nicht sein kann, bin ich an mir selbst schuldig. Dieses Schuldigein kann nicht im Sinne eines Was oder einer Eigenschaft gedacht werden, sondern immer nur als entwertendes Verstehen. Aus der Alltäglichkeit heraus ist dieses Schuldigein eine Möglichkeit, in der ich mich verstehen kann. Ich kann daher überhaupt nur handeln, wenn mit diese Möglichkeit erschlossen ist, wenn ich mein Grundsein übernehme. Diese Übernahme nennt Heidegger *Entschlossenheit*. Die Entschlossenheit ist das Wie des Wollens, bzw., nach dem im zweiten Kapitel Ausgeführten, des Handelns. Im Gewissen-sein rufe ich mich auf zu dieser Übernahme des „geworfenen Grundes“. Da ich mich bereits in dieser Möglichkeit verstanden haben muß, *bin* ich im „Moment“ des Rufes bereits so, wie der Ruf zu verstehen gibt. „Das rechte Hören des Anrufs kommt gleich einem Sichverstehen in seinem eigensten Sein können, das heißt dem Sichentwerfen auf das *eigenste* eigentliche Schuldigerdenkmögen. (...) Es hat sich selbst gewählt.“ (SuZ,287). Sich wählen heißt sich verstehen als *schuldigein*. Schuldigein heißt entwertendes Verstehen *in* dieser Möglichkeit. Bin ich diese Möglichkeit, habe ich sie übernommen. Wenn ich sie übernommen habe, bin ich entschlossen. Bevor ich mich also „schuldig“ im Sinne

⁸⁹ Vgl. Gethmann (1993), 313: „Zum anderen darf der Autor nicht in dem Sinne Grund seiner selbst sein, daß er über sich vollständig verfügt. Ein derartiges Wesen würde sich selbst vollständig korrespondieren: es wäre auch moralisch ein *ens perfectissimum*.“

ne einer faktischen Verschuldung (reflexiv) auffasse, muß ich mich bereits in dieser Möglichkeit verstehen können. Ich muß selbstverantwortlich sein können. In dieser existenziellen Möglichkeit verstehe ich mich, wenn ich mich als nichtigen Grund verstanden habe.

Es bleibt jedoch fraglich, ob die Bestimmung des „nichtigen Grundes“ als Schuldigsein können angemessen ist. Verwirrend bleibt nämlich, warum Heidegger, wenn das „eigenste Schuldigsein“ kein faktisches Schuldigsein bedeutet, den Begriff „Schuld“ trotzdem beibehält. Besser wäre es, von *Befangeneheit* oder - wie ange-⁹⁰deutet - *Selbstverantwortlichkeit* zu sprechen.

Da nun der eigentliche Modus des Erwartens, Wünschens oder Herbeisehens einer Möglichkeit das Wollen ist, bedeutet Anrufverstreuen zugleich, wollend zu sein. *Im Gewissen will ich mich selbst, d.h. es selbst als Gewissensein, Anrufverstreuen* besagt: *Gewissen-haben-wollen*. Wenn ich mich in der Möglichkeit des Gewissen-sein-könnens verstanden haben kann, dann kann ich es wollen. Wenn ich Gewissen bloß erwarten oder erwünschten würde, könnte ich mich niemals eigentlich verstehen. Mit einer Erwartung oder dem Wunsch, schuldig werden zu können, muß ich mich eigentlich bereits als schuldig verstanden haben. Um es eigentlich zu sein, muß ich es *wollen*.

Nun könnte man gegen diese Interpretation einwenden, daß Heidegger die Rationalität einer solchen „Entscheidung“ oder Wahl nicht beachtet, daß der Aspekt der Reflexion fehlt.⁹¹ Auch wenn wir Tugendhat zustimmen, daß die Heideggerische Konzeption „die Erweiterung durch einen Vernunftbezug nicht nur zuläßt, sondern diese Erweiterung von sich aus fordert“⁹², läßt sich doch feststellen, daß eine Seite des Phänomens von Heidegger richtig getroffen wird: auch wenn ich überlege oder reflektiere, wie ich handeln soll, etwa in den See oder nicht in den See springen, so ist der *Vollzug* des so oder so Wollens, *wenn* er vollzogen wird, erstens eindeutig, zweitens entschlossen, und drittens muß ihm ein „Ruck“ vorausliegen. Implizit sage ich - vor dem See stehend - „ja, jetzt so und nicht anders“. Eben dieses Phä-

⁹⁰ Den „ontologischen“ Schuldbezug übernimmt auch Gethmann (1993) affirmativ, ohne die Schwereigkeit dieses Begriffs zu sehen. Parallel zu Tugendhats Kritik an Heideggers Wahrheitsbegriffes muß auch hier angemerkt werden, daß mit einem solchen Schuldbezug das Spezifische des Schuldbegriffs verloren geht.
⁹¹ Vgl. Tugendhat (1979), 238.
⁹² Vgl. Tugendhat (1979), 237.

nomen hat Heidegger im Auge mit seiner Gewissensinterpretation. Die Voraussetzung für ein Gutes oder Schlechtes - also für Moralität - ist, daß ich überhaupt als handelnd verstehe und nicht als zu-Besorgendes. Das übersieht diejenige Gewissensinterpretation, die vom Gewissen Maximen oder Handlungsanleitungen erwartet: „Vermißt wird ein ‚positiver‘ Gehalt im Gerufenen aus der Erwartung einer *jeweilig brachbaren Angabe verfügbarer und berechenbarer sicherer Möglichkeiten des Handelns*. Diese Erwartung gründet im Auslegungshorizont des verständigen Besorgens, der das Existieren des Daseins unter die Idee eines regelbaren Geschäftsangeses zwingt.“ (SuZ,294). Um mich jedoch als handelnd-existent verstanden zu können, muß mir das Verstehen *be-mein Selbstsein als Möglichkeit überhaupt* erschlossen sein. Das Verstehen *bestimmter existenzieller Möglichkeiten* setzt das Verstehen der Unbestimmtheit voraus. „Mit den erwarteten, eindeutig verrechenbaren Maximen würde das Gewissen aus. „Mit den erwarteten, eindeutig verrechenbaren Maximen würde das Gewissen aus.“

(SuZ,294).⁹³

Wenn also eigentliches Selbstsein heißt zu wollen, wenn zweitens das Anrufverstehen dasselbe ist wie eigentlicher Vollzug, und wenn drittens das Wie des Anrufversteehens in der Entschlossenheit liegt (was wir im Folgenden ausführen), schließlich das eigentliche Selbstsein die Negation des Seinkönnens als zu Besorgendes bedeutet, kann Heideggers Bestimmung der Eigentlichkeit nachvollzogen werden: „Den Ruf eigentlich hören bedeutet, sich in das faktische Handeln bringen.“ (SuZ,294).

Unsere Kritik an Heideggers Blindheit für ein Sollen, das in jeder Forderung und in jedem Ruf mitgedacht werden muß, impliziert eine „Erweiterung“, ohne zugleich ein sittliches Gesetz mitzusetzen, das „Inhalte“ zu verstehen gibt.⁹⁴ Mitverstanden

⁹³ Daran wird auch deutlich, warum Heidegger das Handeln „gewissenlos“ nennt. Mit dem Handeln habe ich bereits das Gewissen gewählt, Gewissen ist somit kein Produkt der Handlung. Ähnlich wie Kant sucht Heidegger nach Bestimmungsgründen des Willens, die *mich selbst* handeln lassen. Kantisch: würden die Bestimmungsgründe meines Handelns empirisch-schlussfolgernde Maximen sein, würde gar nicht ausschließlich *ich selbst* handeln, sondern nur vermittelt durch etwas von mir Unabhängiges. Die Bestimmungsgründe, wenn sie nur von mir selbst kommen, bestimmen den Willen *als Willen*. Vgl. dazu GA31,279ff.

⁹⁴ Wir wollen damit auf ein Sollen hinaus, das noch vor jedem moralischen Sollen liegt und eher als *An-spruch* bezeichnet werden kann. Vgl. ähnlich Janke (1993), auch Heidegger selbst; vgl. GA31,289: „(...) daß wir (...) in Anspruch genommen sind, zwar nicht in diesem oder jenem, sondern in *Anspruch genommen* sind wir mit dem *Einsatz unseres Fessens*.“

werden muß, so die These, daß der Ruf gedacht werden muß als „Ich soll (überhaupt)“ im Sinne eines Anspruches als „Sich-Ansprechen-lassen“. Ich muß mich im Anrufverstehen als *Gefordertes* verstanden haben können. Ein „In-sich-handeln-lassen des eigensten Selbst“ (SuZ,295) ist nur mit dieser Voraussetzung denkbar. *Wie* ich faktisch handeln soll, bleibt dabei im Sinne Heideggers unbe-

stimmt: „Die Antwort vermag *nur* der Entschluß selbst geben.“ (SuZ,298).

Bevor wir zur Gewißheit des Gewissens als Entschlossenheit übergehen, soll diese Kritik ausgeführt werden. Heidegger selbst hat in einer späteren Vorlesung eine solche Kritik impliziert: „Aber was denn wollen? Schon das ist wieder eine eitle und verängliche Frage, die sich vom wirklichen Wollen wegschleicht, die zwar als Frage so aussieht, als sei man einzig bemüht, wirklich zu wollen. Denn man sucht ja etwas, das gewollt werden könnte. Aber so verschleißt sich das Wollen gerade wieder dem, daß es im Augenblick wollen soll. Was wollen? Nun, jeder der wirk-

lich will, weiß es, denn jeder, der *wirklich* will, will *nichts anderes als das Sol-*

Wenn die phänomenologische Bestimmung des Gewissens als Ruf im Sinne eines „Auffufes“ und „Anrufes“ richtig ist, und das setzen wir hier voraus, muß unter- sucht werden, was ein „Ruf“ ist. Gehen wir von einem alltäglichen Beispiel aus. Ich gehe über eine belebte Straße und kümmerere mich nicht um die vielen Leute, die um mich herum sind. Vollkommen vergessen gleiten meine Blicke an den Häuserwän- den vorbei und lassen sich leiten von den Schriftzügen an den Einkaufsläden. Ich erwache mit einem plötzlichen Angerufenwerden: „Hallo, Du“. Die Bewandtnis- ganzheit löst sich auf, und ich suche nach demjenigen, der mir zugerufen hat. Was sind die Voraussetzungen, daß ich mich als ein derart Angerufener konstituieren kann?

Ich muß das „Hallo, du“ auf *nich* als Möglichkeit bezogen haben. Würde ich das nicht tun, würde ich weiter selbstvergessen durch die Straßen gehen und den Ruf nicht *als* Ruf verstehen. Wenn ich jedoch den Ruf als Ruf höre, sage ich: „Oh, ich bin gemeint“, oder anders: „Mein ‘Ich bin’ ist gemeint“ als „hier“ und „jetzt“. Nun kann dieses Beispiel noch unterlaufen werden, denn Heideggers Konstruktion des Gewissens geht davon aus, daß ich selbst derjenige bin, der eigentlich ruft. Aber auch hier *muß* ich mich selbst als *Angesprochenen* verstanden haben, als vom Ruf

getroffen werden können. Dieses „als Angesprochenen verstanden haben“ ist un-
 subjektiven Fall muß der Ruf zugleich mit einem Anspruch gedacht werden, sonst
 könnte eine „Forderung“ nicht zustande kommen. Wenn wir einen Ruf annehmen,
 ohne diese Voraussetzung mitzudenken, wäre der Ruf ein *Geräusch*. Wir müssen
uns rufen. Das Beziehen des Rufes auf mein Sein in meinem Sein kann nicht anders
 bestimmt werden, als unter der Hinzunahme eines „Ich soll gemeint sein in meinem
 Sein“. Ich muß mich nicht nur als Anrufverstehenden verstanden haben, sondern
 zugleich als Geforderten, d.h. als *Gesollten*. Ohne diese Differenz wäre Heideggers
 Bestimmung der „Wahl“ nicht nachvollziehbar. Es ist von der Voraussetzung der
 existenzialen Interpretation des Gewissens her nachvollziehbar, daß ich mich im
 Anrufverstehen bereits als diejenigen verstanden haben muß, als den ich mich ge-
 rufen habe. Jedoch muß dieses Sein können als Wahl bestimmt werden, und die
 Wahl impliziert ein als-gesollt-verstanden-haben, und damit die Differenz des Frei-
 seins für als Differenz zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit. Angespochen ist,
 wer sich als *nicht* irgendein anderer verstanden hat. Nur mit dieser Voraussetzung
 ist es möglich, mich als selbstverantwortlich zu fassen. Ich selbst bin es, der ver-
 antwortlich ist, und nicht ein Anderer. Als ein Verantwortlicher kann ich mich nur
 erschließen, wenn ich mich als Geforderten verstanden habe.

Die Satz „Ich bin gemeint“ kann umformuliert werden in Sätze der Art „Es ist mir
 zugerufen/aufgegeben/gefördert, daß ich gemeint bin“. Diese Sätze, die intersub-
 jektiv nicht ohne einen *Geltungsspruch* bestimmt werden können, behalten ihren
 Sinn durch die Transformation in „Ich soll gemeint sein“ bzw. „Es ist von mir ge-
 sollt/gefördert, daß ich mich als Gemeinten verstanden habe“;⁹⁵

Wie ist ein solches Sollen zu verstehen? Ist es doch das Sollen des Sittengesetzes,
 oder entspringt es einer anderen Quelle.⁹⁶ Wie in jedem Verhalten, muß es mir auch
 im Gewissensruf um mich selbst gehen, ich muß umwollen meiner selbst sein.
 Worumwollen bin ich im Gewissensruf? Ummwollen meiner in Wahrheit zu sein, d.h.

⁹⁵ Die Nähe der phänomenologischen Bestimmung des Gewissens zur Sprechaktheorie hat Gethmann
 gesehen. Vgl. Gethmann (1993), 310: „Der Ansatz der Interpretation der Gewissensphänomene als Rede-
 Modi rückt den Ansatz Heideggers in die Nähe einer sprechakt-theoretischen Konzeption.“
⁹⁶ Wir sind uns nicht sicher, ob die Frage in dieser Form bereits falsch gestellt ist. Es ist hier ein Sollen
 gemeint, das noch nicht moralisch ist. Das „Moralische“ an diesem Sollen kommt erst - traditionell ausge-
 drückt - mit der „positiv“ oder „negativ“-Setzung ins Spiel. Diese Setzung jedoch kann nicht wiederum als
 Setzung selbst gesetzt sein, sonst impliziert sie den unendlichen Regel.

so zu sein, wie ich in Wahrheit bin. In Wahrheit bin ich - wie im vorhergehenden Kapitel ausgeführt - unbestimmte Möglichkeit. Wäre ich nicht unbestimmte Möglichkeit, könnte ich in meinem Sein mein Sein in der faktischen Handlung nicht bestimmen. Wäre ich nur „wirkliche Möglichkeit“, würde niemals *ich selbst* handeln, sondern ich würde von den Anderen be- bzw. gehandelt.

Unter dieser Voraussetzung muß dem Gewissen eine absolute Möglichkeitsbedingung zugeschrieben werden: *Ich soll wahr sein, was nichts anderes heißt als: ich soll handeln.*⁹⁷ Als Handelnder sind mit meine Möglichkeiten erschlossen, ich bin meine Möglichkeit und nicht etwas anderes als meine Möglichkeit. Ich laufe den Möglichkeiten vor. Wenn das Anrufverstehen nach Heidegger gleichzusetzen ist mit „sich in das faktische Handeln bringen“, muß ich mir im Ruf zu verstehen geben, mich als Handelnden zu verstehen. *Im Gewissensruf verstehe ich mich als Handelnder.*

Da ich den Gewissensruf nicht ständig höre und rufe, muß ich im Gewissensruf voraussetzen, daß ich *nicht* gehandelt habe. Das meint Heidegger mit dem „nichtigen Entwurf“. Unter der Voraussetzung, daß ich im Gewissensruf (noch) nicht gehandelt habe, bin ich in der Unwahrheit. Der Ruf würde überhaupt nicht rufen, wenn er nicht zugleich die Möglichkeit erschließen würde, daß ich im meinem Sein *nicht* ich selbst war. Der Gewissensruf erschließt mich als In-der-Wahrheit sein und mich als in-der-Unwahrheit-sein als Wahrhaftigkeit bzw. Unwahrhaftigkeit. Ich selbst stelle mich als Selbst vor die Differenz des Freiseins für. Mit dem Handeln zugleich ist die gewesene und auf mich zukommende Möglichkeit des bisher nicht und bald nicht mehr Handelns gegeben.

Wenn es richtig ist, daß es uns auch im Verstehen des Gewissens umwillen unserer selbst als wahr(haftig) semkönnend geht, und dies als ein Sollen gedacht werden muß, können Wahrhaftigkeit und Selbstverantwortlichkeit in einem Zug bestimmt werden. Wir müssen uns als wahrsemkönnend voraussetzen. „Was besagt ‚voraussetzen‘? Etwas verstehen als den Grund des Seins eines anderen Seienden.“ (SuZ,228). *Wenn* ich mich im Gewissen-sein verstehe, verstehe ich mich als

⁹⁷ Vgl. bezüglich Kant GA3 I,280: „Das Gesetz des Willens, d.h. das ‚du sollst‘ spricht also nicht in der Form: du sollst: nämlich wenn du das und das erreichen willst, also nicht etwa: du sollst die Wahrheit sagen, wenn du in der menschlichen Gemeinschaft sein willst, sondern das Gesetz des Willens spricht: du sollst einfach so handeln, bedingungslos, ohne wenn und aber.“

Schuldigsein im Sinne eines Grundseins für. Diese Verantwortlichkeit heißt, zusammengekommen mit der obigen Bestimmung der Wahrhaftigkeit, daß ich im Anrufverstehen mich selbst als wahrhaftigseinkommend verstanden habe. Wer aufgrund seines Gewissens handelt, *ist* in (der) Wahrheit. Und deshalb kann Heidegger sagen, daß uns das Gewissen in die „ursprünglichste Wahrheit“ bringt.

Wir hatten im ersten Kapitel die Husserlsche Bestimmung des „Sinnese“ mit dem eigentlichen Vorumwillen, mit Heideggers Wahrheitsbestimmung und der Eigentlichkeit in Beziehung gesetzt. Die Formulierung muß nun lauten: *Im Handeln bin ich mir selbst so gegeben, wie ich in Wahrheit bin. Ich bin ich selbst. Ich bin (Vollzug). Im Handeln gibt es keine Differenz zwischen dem Vollzug und dem, wie er vollzieht. Handeln ist eindeutig.*

In der Entschlossenheit bin ich wahrhaftig, weil ich um meiner selbst willen will und nicht einer Möglichkeit wegen, die irgendwann als Ereignis vorkommt. Denn wann nennen wir jemanden wahrhaftig? Man kann genau wissen, was in dieser oder jeder Situation zu tun *richtig* ist. Wenn jemand immerzu sagt, er wisse, was zu tun sei, es aber niemals oder das Gegenteil tut, nennen wir ihn unwahrhaftig. Ein Pädagoge, der Bücher schreibt, in denen er es verurteilt, Kinder zu schlagen, dennoch jeden Tag seine Kinder schlägt, *muß sich* bloß wünschend als Möglichkeit des Nicht-Kinderschlagens, im Sinne eines zufälligen, zukünftigen Ereignisses, verstanden haben. Erst wenn er sein von ihm selbst vorgegebenes Vorurteil praktisch tut, d. h. will, *ist* er diese Möglichkeit. Wir nennen ihn wahrhaftig. *Diese* Wahrheit kann sich *nur* zeigen, man kann sie nie im Vornehmen wissen, wie auch Jürgen Habermas einleuchtend gezeigt hat. Sie widerstrebt der theoretischen Erkenntnis, *ist nur* durch das Handeln selbst zu „beweisen“.⁹⁸

Die vernunftfeindliche Stellung der Heideggerschen Existenzialontologie ergibt sich nun daraus, daß Heidegger die Wahrhaftigkeit als bloße Intentionserfüllung im Sinne des Husserlschen Vorurteil als identischen Sinn zu denken versucht. Heidegger sieht nicht die Differenz, die mit dem Gewissen auftaucht, sieht nicht, daß ein Sollen mitgedacht werden muß, welches uns die *Möglichkeit* des *Nicht-Tuns* erschließt. Erst eine Sollens-Forderung *ist* die Möglichkeit des *Nein*. Mit der Heideggerschen Bestimmung des Gewissens als bloßer Ruf müßte auch Hitler wahr-

⁹⁸ Vgl. Habermas (1981a), S. 69.

haftig genannt werden können, weil er *in* seinem Handeln die letzte Intention, die er hatte, in einer Gegenstandsintention erfüllt hat.

Ohne die *Möglichkeit* einer *Beurteilung* - nicht nur von Anderen, sondern auch meiner selbst - geht die Möglichkeit des Nicht-Tuns verloren. Eben dies fordert die „Erweiterung“ auf einen Vernunftbezug. Der Anspruch des Gewissens *kann* abgewiesen werden. Da auch das Sollen nicht über eine fremde Person gedacht werden kann, wie es Kant noch nahelegt, sondern ich mich selbst so oder so senkündend will, d. h. als „Ich soll so oder so sein“ verstanden haben muß, muß auch das Sollen als *Vollzug* gedacht werden. Die Bestimmung des „nichtigen Grundseins“ verliert dadurch nicht ihren Sinn, aber sie kann nicht die einzige sein. Das „Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein“ (SuZ,297) muß die Voraussetzung des Wahrhaftigseinkönnens sein, jedoch nur in folgender Transformation: „sich-auf-das eigenste Schuldigsein können entwerfen sollend“. *Im* Sollen setzte ich das nichtige Grundsein voraus, ich habe mich darin verstanden, weil ich sonst nicht selbstverantwortlich sein könnte. Nur das Sollen kann ein *Korrektiv* der Entschlossenheit sein, nicht sie selbst.

Damit ist noch nicht gesagt, wie sich dieses Sollen zu einem Gesetz verhält - ob es absolut oder nur kommunikativ bestimmt werden muß. Dies werden wir hier jedoch nicht ausführen können. Für den Ansatz einer Kritik der Blindheit der Heideggerischen Philosophie, die nur davon wegzusehen versucht, wovon sie abhängig ist, reicht die Ausführung hier aus.

Wir haben somit in diesem Kapitel gesehen, daß Handeln eine bestimmte Weise, sich selbst zu verstehen, voraussetzt. Diese Weise wird als Verantwortlichkeit bzw. im letzter Konsequenz als Selbstverantwortlichkeit bestimmt. Subjektivitätssphälosphärisch formuliert: In der Selbstverantwortlichkeit kann ich mich nie als meines Grundes mächtig erweisen, ich muß mich als Gesetz-sein setzen, oder - mit Heidegger gesprochen - als nichtiger Grund meiner selbst verstehen. Dieses Vordersändnis - so wurde gezeigt - folgt nicht aus dem Gewissen als eine Wirkung, sondern *ist* dieses als Existieren. Gewissen kann niemals als Ursache begriffen werden. Keine Ethik kommt ohne ein solches Verständnis und damit ohne diesen Begriff des Handelns aus. Unabhängig davon, wie sie das Handeln empirisch bestimmen mag, setzt jede Ethik das von uns analysierte Verständnis unserer selbst voraus.

DER VOLLZUG DES „ICH BIN“: DIE ENTSCHEIDENHEIT

„Dieses sich selbst wollen ist das angeblich
Leere, im Grunde aber ist es das einzig Kon-
krete und Konkreteste an der Gesetzlichkeit
des sittlichen Handelns“
(GA31,279f.)

„Ich will unbedingt dieses Haus erreichen.“
Wenn aber keine Schwierigkeiten da sind, -
kann ich da trachten, unbedingt dieses Haus
zu erreichen?“
(Wittgenstein)

Im vorhergehenden Kapitel haben wir dargestellt, wie wir uns im Gewissen verste-
hen müssen, um Handelnde zu sein. Das Wie des Handelns ist die Entschlossenheit.
Zu ihr gehört der Entschluß und die Situation, *als* die ich handelnd bin. Wir führen
dies hier aus und versuchen weiterhin, Heideggers Konstruktion der Entschlossen-
heit zu kritisieren. Was Heidegger mit seiner Konzeption unbeachtet läßt, ist das
intersubjektive Moment von Situationen. Heidegger intendiert, die Entschlossen-
heit ohne Beschränkung zu bestimmen. Das erscheint jedoch unmöglich. Weil er
den Widerstand, auf den ein Handeln trifft, nicht miteinbezieht, muß er - um seine
Bestimmungen zu retten - eine Kategorie einführen, die wir hier explizit ablehnen:
das Volk.

Heidegger hat zwar die Notwendigkeit gesehen, eine Möglichkeit zu lassen zu müs-
sen, die den Handelnden frei macht, die Entschlossenheit „abzurechnen“ zu können.
Die Gewißheit des Entschlusses bedeutet: *Sichfreiheiten für* seine mögliche und je
faktisch notwendige Zurücknahme.“ (SuZ,308). Wie dies allerdings möglich sein
soll, *ohne* in die Unentschlossenheit zurückzufallen, bleibt unerklärt. Bedeutet doch

nicht mehr zu wollen im Heidegger'schen Sinne - bzw. wie es hier interpretiert wurde - nicht mehr zu handeln, und das ist gleichzusetzen mit Unentschlossenheit. Trotzdem schreibt Heidegger, daß die Eigentlichkeit „keineswegs in die Unentschlossenheit zurückfallen läßt“ (SuZ,108), vielmehr bestimmt er die Unentschlossenheit näher als „entschlossenes Sich-frei-halten“ (SuZ,308). Hier liegt der Heidegger'schen Philosophie zweifellos ein „faktisches Ideal des Daseins zugrunde“ (SuZ,310), da sie davon ausgeht, daß wir uns ständig in der entschlossenen Handlung befinden können. Da Heidegger es jedoch versäumt, die Notwendigkeit eines solchen Ideals in seiner „positiven Notwendigkeit“ (SuZ,310) zu belegen, anstatt es nur zu behaupten, lassen wir dieses hier fallen. Die *Differenz* allerdings, das hat Heidegger richtig gesehen, muß bestehen bleiben, ob nun ausgedrückt als Differenz zwischen Unwahrheit und Wahrheit oder Unentschlossenheit und Unentschlossenheit. Ohne eine solche Differenz wäre es schlechterdings unmöglich, eine Selbstwahl zu vollziehen. Wir würden sozusagen immer in der Uneigentlichkeit oder Eigentlichkeit verharren. Ohne daß bspw. Kant implizit eine Weise des Subjekts ansetzen würde, von der *weg* und zum Gewissen *hin* es sich kehren könnte, wäre nicht zu verstehen, wie wir überhaupt den Gewissensruf hören können. Im Gewissensruf, so wurde gezeigt, muß ich schon so sein, *wie der Ruf erfolgt*, er muß jedoch die Weise der Unwahrhaftigkeit treffen, um mich zur Wahrhaftigkeit zu kehren. „Das Dasein ist aber gleichursprünglich in der Unwahrheit. Die vorlaufende Entschlossenheit gibt ihm zugleich die ursprüngliche Gewißheit seiner Verschlossenheit.“ (SuZ,308).

Gleichwohl liegt der wesentliche Aspekt der „Entschlossenheit“ in der Heidegger'schen Interpretation des Entschlusses und der Situation. In idealistischer Manier bestimmt Heidegger die Situation nicht als etwas, das von außen auf uns zukommt, etwa ein objektives Ereignis oder eine determinierende Lage, in die wir unweigerlich hineingeraten. Heidegger versucht, diese gewöhnlichen Auslegungen umzukehren: Bevor ich nicht wollend entschlossen bin und mich dabei als *unbestimmt* verstanden habe, gibt es keine Situationen. Situationen „entstehen“ erst mit der Selbstkonstitution eines entschlossenen Willens. Die Situation *ist* nur mit dem Handeln und nicht ein Moment, das *vor* oder *nach* „Beginn“ der Handlung hinzu-

kommt. Würde mir die Situation „von außen“ zufallen, könnten wir sie nicht mehr in ihrem Wie von einem Gegenstand, etwa einem Stein, der mich auf dem Baugerüst trifft unterscheiden.

Eben dies ist der Grund, warum sich die Existenzialontologie gegen eine „Ethik“ wendet, die philosophisch „Handlungssituationen“ oder „Handlungsanleitungen“ formuliert. Wenn die Situation nur mit der Handlung entsteht, ist es unmöglich, sie theoretisch abstrakt vorzustellen.

Wer entschlossen ist, ist bereits in Situation, und gerät nicht später in eine solche hinein. Darin aber die Situation *völlig* erschlossen ist, darf keine Möglichkeit als ein Außerhalb ihrer gedacht werden. Deshalb bestimmt Heidegger das Wie der Entschlossenheit als *Vorlaufen* (in den Tod). „Das Vorlaufen erschließt diese Möglichkeit *als* Möglichkeit“ (SuZ,306; Hervorhebung, C.L.). Da wir uns im Vorlaufen der Unbestimmtheit unserer selbst gewiß sind, wie es die Erläuterung des „Sein zum Tode“ ergab, erschließt sich die Situation nicht als eine determinierende Ursache, sondern als erschlossene und damit nicht-reflexive Voraussetzung des Handelns. „Das als Sein zum Tode bestimmte Gewissen-haben-wollen bedeutet auch keine weltflüchtige Abgeschiedenheit, sondern bringt (...) in die Entschlossenheit des ‚Handelns‘.“ (SuZ,310).

Das Wollen ist nur als entschlossenes Handeln, sonst ist er eine modifizierte Form desselben Vollzuges, aber als andere Weise der Existenz. In der Entschlossenheit ist uns die Möglichkeit als Möglichkeit erschlossen. Da eine Unbestimmtheit jedoch nie faktisch sein kann, muß die Entschlossenheit ihr jeweiliges Wie als Entschluß sein. Wenn ich vor dem See stehe, muß ich so oder so handeln. Nun gibt es zwei Möglichkeiten. Ich könnte erstens stehen bleiben und überlegen, was zu tun ist. Mir ist die Situation nicht erschlossen, sie ist *nicht* ich selbst. Ich denke nur darüber nach, wie ich in sie hineinkommen könnte. In einem solchen Fall würden wir uns uneigentlich verstehen. Ich könnte zweitens jedoch auch mich ausdrücklich *entschließen*, so oder so zu handeln. Erst wenn ich mich zu etwas entschlossen habe, konstatieren sich damit die faktischen Möglichkeiten als *diese* und nicht irgendeine Situation. Bevor ich mich nicht entschließe, habe ich keine bestimmten, sondern nur hypothetische Möglichkeiten im *Wissen*. Mit dem Entschluß konstitu-

ieren sich erst die bestimmten Möglichkeiten, die ich faktisch bin. Entschließe ich mich, mich *so* und nicht anders zu bestimmen, weiß ich, welche Möglichkeiten ich *damit* habe. „Vorher“ habe ich nur *irgendwelche* Möglichkeiten, die auch Illusionen, Phantasien, Fiktionen oder utopische Ideale sein können. In solchen „Projektionen“ kann ich mich jedoch nie als Selbstsein verstehen können, weil ich sie niemals sein kann (das schließt nicht aus, daß ich sie als Korrektiv benutzen kann). „Der Entschluß ist gerade erst das erschließende Entwerfen und Bestimmen der jeweiligen faktischen Möglichkeiten. Zur Entschlossenheit gehört notwendig die *Unbestimmtheit*, die jedes faktisch-gewortene Semkönnen charakterisiert. Ihrer selbst sicher ist die Entschlossenheit nur als Entschluß.“ (SuZ,298). Wer sich nicht ausdrücklich entschließt, wünscht *irgendwas* zu unternehmen.

Nehmen wir ein anderes Beispiel: erst wenn ich mich entscheide, jetzt in die Kneipe zu gehen, erschließe ich damit alle *faktischen* Möglichkeiten des dahin oder dort-hin, des so oder so Gehens. Wille, Entschlossenheit und Entschluß bilden als Einheit erst Handeln. Ich gehe so und nicht anders in die Kneipe: „Der Entschluß entzieht sich nicht der ‚Wirklichkeit‘, sondern entdeckt erst das faktisch Mögliche.“ (SuZ,299). *Entschlossenheit ohne den Entschluß ist blind, Entschluß ohne die Entschlossenheit ist leer.*

„Die Situation ist nicht ein vorhandener Rahmen, in dem das Dasein vorkommt, oder in dem es sich auch nur selbst bräute. Weit entfernt von einem vorhandenen Gemisch der begegnenden Umstände und Zufälle, *ist* die Situation nur durch und in der Entschlossenheit (...) Die Entschlossenheit stellt sich nicht erst kennmisnahmend eine Situation vor, sondern hat sich schon in sie gestellt. Als entschlossenes *handelt* das Dasein schon.“ (SuZ,300). Nur *in* der durch Entschlossenheit bestimmten Handlung bin ich in Situation. Solange ich nicht entschlossen bin, ist die Situation nicht eindeutig und könnte auch *nicht* sein. Die unbestimmte Möglichkeit, daß die Situation nicht oder eine andere sein könnte, kann mir eine bestimmte Situation nicht als Situation erschließen. Solange in der Situation noch etwas *aussteht*, was nicht *diese* als bestimmte Situation ist, solange bin ich unentschlossen. Erst mit dem „Einholen“ *aller* Möglichkeiten *als* Möglichkeiten ist mir die Situation völlig durchsichtig. Erst in diesem Moment kann man davon sprechen, daß einem alle Möglichkeiten offenstehen. Das heißt wiederum nichts anderes, als daß ich *frei für*

sie bin. Ist mir eine Möglichkeit noch nicht als *meine* Möglichkeit erschlossen, kann nicht von einer existierenden Freiheit gesprochen werden. Die Zweideutigkeit von Situationsvorstellungen oder Überlegungen *ist* Unentschlossenheit. In der Unentschlossenheit ist alles bloß hypothetisch. Wenn aber alle Möglichkeiten bloß hypothetisch sind, handle ich (noch) nicht. Die Situation läßt sich nicht vorausberechnen und vorgeben wie ein Vorhandenes, das auf eine Erfassung wartet. Sie wird nur erschlossen in einem Freien, zuvor unbestimmten, aber der Bestimmbarkeit offenen Sichentschließen.“ (SuZ,307). Mit anderen Worten: solange mir Möglichkeiten im Sinne von noch ausstehenden Ereignissen bloß zufallen könnten, kann ich nicht entschlossen handeln, da die Unentschlossenheit ständig bedroht wäre von etwas, was ich nicht selbst *bin*. Die sich selbst durchsichtige Unentschlossenheit versteht, daß sich die *Unbestimmtheit* des Seinkommens je nur bestimmt im Entschluß auf die jeweilige Situation.“ (SuZ,308).

Wozu ich mich entschließe, ist also nicht diese oder jene Handlung als faktisches Ausführen vorgegebener Ereignisse, erst der Entschluß konstituiert die Situation. Nur eine solche Bestimmung des „ursprünglichen“ Entschlusses kann verhindern, daß ich mich bloß als „wirkliche Möglichkeit“ entwerfe, das heißt auf *eine* konkrete Handlung bestimme und damit keine *Möglichkeit* mehr habe, eine andere, d.h. diese *nicht* zu sein. Diese Struktur, die durch eine Differenz empföhrt werden kann, nennt Heidegger „die sich selbst durchsichtige Unentschlossenheit“ (SuZ,308). In dieser - zweifellos ideal angesezten - Seinsweise wird unser Dasein, so könnte man paradox formulieren, *faktisch absolut*. Wenn mir in der Unentschlossenheit alle meine Möglichkeiten als *meine* Möglichkeiten erschlossen sind, die die Situation ist, *bin* ich wahrhaftig, da ich keine Möglichkeit mehr erräumen, wünschen oder phantastieren könnte, die ich in der Situation nicht bin.⁹⁹

Daß Heidegger dabei das Moment der *Selbsteinschätzung durch den Anderen*, das auf mir lastet, übersieht, soll hier nur angedeutet, nicht ausgeführt werden. Heideggers Ideal der vollkommenen Durchsichtigkeit der Existenz ist radikale *Verreinzelung*. Jedoch: *meine* Möglichkeiten müssen zugleich auch als *seine/ihre* Möglichkeiten gedacht werden. Heidegger schreibt zwar: „Die Unentschlossenheit bringt das

⁹⁹ Vgl. auch GA29/30, 427, wo Heidegger die Unentschlossenheit als Augenblick bestimmt, in dem Möglichkeit und Wirklichkeit identisch sind: „Die Unentschlossenheit ist aber als solche, was sie ist, immer nur als *Augenblick*, als Augenblick des wirklichen Handelns.“; und GA29/30, 428: „Was wir die Seltenheit des entschlossenen Handelns nennen, ist eine Auszeichnung des Augenblicks.“

Selbst gerade in das jeweilige besorgende Sein bei Zuhandeneinander und stößt es in das fürsorgende Mitsein mit den Anderen. (...) Die Entschlossenheit zu sich selbst bringt das Dasein erst in die Möglichkeit, die mitseienden Anderen 'sein' zu lassen in ihrem eigensten Sinkönnen und dieses in der vorspringend-betreuenden Fürsorge mitzuerschließen" (SuZ,298). Wie jedoch gedacht werden kann, daß die Anderen mich in meinem Entschluß behindern können, und damit ein Konflikt *zwischen* entschlossenen Existenzen entstehen kann, bleibt unklar. Diese Problematik spiegelt sich in der - letztlich unverständlichen - Einföhrung der Kategorie "Volk" in *Sein und Zeit*. Denke ich *alle* als potentiell entschlossen, d.h. als sich durchsichtig in ihren Möglichkeiten, und zwar so, daß der intersubjektive Konflikt ausgeschlossen bleibt, können die faktischen Möglichkeiten, sollen alle *ihre* Möglichkeiten auch "behalten" werden können, nur dieselben sein. Nur unter der Voraussetzung, daß alle *dieselben* Möglichkeiten haben, alle *meine* Möglichkeiten auch diejenigen aller anderen sind, kann derjenige Konflikt ausgeschlossen werden, der dazu führt, daß ich in der Entschlossenheit auf *Widerstand* treffen könnte. Und diesen will Heidegger ausschließen: "Wir vermeiden den Terminus 'Handeln' absichtlich. Denn einmal müßte er doch wieder so weit gefaßt werden, daß die Aktivität auch die Passivität des Widerstands umgreift." (SuZ,300). Heidegger meint an dieser Stelle die idealistische, dialektisch bestimmte Dualität von Streben und Beschänkung. Ein Handeln ist nur möglich, wenn es über eine Beschänkung hinaus will. ¹⁰⁰ Um dieses subjektiv gedachte Modell kann intersubjektiv ausgedehnt werden. Um das zu verhindern, führt Heidegger eine Kategorie ein, die die "Subjektivität des Subjekts" über ihre *Vereinzelung* hinausführt - und zwar in die Vereinzelung des Volkes. Die Existenz kapituliert nach Heidegger vor "der eigenen *Übermacht* seiner endlichen Freiheit, um in dieser, die je nur 'ist' im Gewährhaben der Wahl, die *Ohnmacht* der Überlasseneheit an es selbst zu übernehmen und für die Zufälle der erschlossenen Situation heilsichtig zu werden. Wenn aber das schicksalhafte Dasein als In-der-Welt-sein wesentlich im Mitsein mit Anderen existiert, ist sein Geschehen ein Mitgeschehen und bestimmt als *Geschick*. Damit bezeichnen wir das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes. (...) Im Miteinandersein in derselben Welt und in

¹⁰⁰ An Heideggers Bestimmung des Mitseins ist viel Kritik geäußert worden. Nach unserer Interpretation liegt der Grund für seine Unterbestimmung der Intersubjektivität darin, daß der Andere für Heidegger potentiell derjenige ist, der mir meine Möglichkeiten *wegnehmen* kann. Er kann mir sozusagen meine Wahrhaftigkeit *ruben*.

der Entschlossenheit für bestimmte Möglichkeiten sind die Schicksale im Vorhinein

schon geleitet.“ (SuZ, 384).

Diese Aufhebung der individuellen Entschlossenheit in ein metaphysisches, völkisches Geschehen *darf* nicht affirmativ übernommen werden. Ohne ein Sollen, das die *Möglichkeit* der Vernunft impliziert, muß die Bestimmung der Entschlossenheit abgewiesen werden. Das Korrektiv der Vernunft *fordert* die Negation der Heideggerischen Bestimmung der Geschichtlichkeit als ererbtes, entwertendes Schicksal. Adornos pauschalisierende Ideologiekritik an Heidegger ist diesbezüglich gerechtfertig. Entweder die Heideggerische Konzeption von Eigenlichkeit wird *ergänzt* durch eine intersubjektive Komponente und einen Vernunftbezug, von dem sie lebt, oder sie terminiert sich selbst.

Heidegger will in seinen gesamten Schriften hinter jede Differenz zurück, um sich auf diese Weise von Geltungsansprüchen zu befreien. Er wollte die Differenz von rational und irrational, von wahr und falsch, von theoretisch und praktisch, von gut und böse unterlaufen. Das von uns positiv herausgehobene Moment, mit dem Heidegger auf diese Differenzen innerhalb von *Sein und Zeit* als Spannung unseres existierens aufmerksam macht, ohne jeweils eine Seite zu verabsolutieren, wird von dem fatalen Moment zunichte gemacht, die Spannungen in ihrer gegenwärtigen, normativen Kraft nicht zu sehen. Die Spannung, die Heidegger gesehen hat, drückt er 1927 noch in Worten aus, die er später nicht mehr verwenden wird, um sich völlig von den positiven Möglichkeiten seiner Philosophie abzuwenden:

„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. Es kann sich aber auch in seinem Sein durch die Anderen bestimmen lassen und primär in der Vergessenheit seiner selbst unendlich existieren.“ (GA24,242f.; Hervorhebung, C.L.).

Wir haben damit den Abschluß dieser Arbeit erreicht. Dargelegt wurde die nicht selbstverständliche Terminologie Heideggers bezüglich einer Auffassung von Subjektivität, die sich von anderen Konzeptionen unterscheidet. Diese Terminologie

wurde in Beziehung gesetzt zu Heideggers Konzeption des Handelns. Als Hand-
delnde verstehen wir uns nur im Gewissen, unter den Voraussetzungen, daß wir
uns als *nicht* absolut verstanden haben. Dieses Verständnis unserer selbst setzt jede
Ethik, solange sie sich noch auf *uns selbst* bezieht, voraus. Jede Ethik setzt ein
handelndes Subjekt voraus. Und sie muß, wie Heidegger deutlich macht, darauf
verzichten, Handlungsanleitungen zu empfehlen. Eine neoaristotelische Konzeption
von Ethik ist damit ausgeschlossen. Ebenso ist ausgeschlossen, auf einen Begriff
des Subjekts verzichten zu können. Der heute vielfach vertretene Versuch, die
Subjektivität aus der Theorie zu entfernen, begründet, einen 'theoretischen Anti-
humanismus'. Damit scheint die äußerste Spirale der Entfremdung erreicht. Statt
unter dem Korsett einer totalitär gewordenen 'Rationalität' ein gequältes und ver-
stummes Subjekt zu gewahren, gibt sie es endgültig auf.¹⁰¹

¹⁰¹ Vgl. Frank (1986), 19.

ABSCHLUSS UND NEUBEGINN

„Dieses Annehmen gegen die Sprache ist die Ethik. Ich halte es für sehr wichtig, daß man all dem Ge-schwätz über Ethik - ob es eine Erkenntnis gebe, ob es Werte gebe, ob sich das Gute definieren lasse etc - ein Ende macht. In der Ethik macht man immer den Versuch, etwas zu sagen, was das Wesen der Sa-che nicht betrifft und nie betreffen kann. Es ist apriori gewiß: was immer man für eine Definition zum Guten geben mag - es ist immer ein Mißver-ständnis, das eigentlich, was man in Wirklichkeit meint, entspreche sich im Ausdruck.“
(Wittgenstein)

Diese Arbeit ist mit dem vorhergehenden Kapitel beendet.

In diesem Kapitel versuchen wir abschließend, die Ausgangsstellung unserer Inter-pretation, Heidegger als transzendental-hermeneutischen Subjektphilosophen zu lesen, auf die Begrifflichkeit der Spätphilosophie zu übertragen. Es geht nun nicht mehr um uns als Handelnde oder ein Selbstverstehen in Möglichkeiten, sondern um denjenigen Begriff, den wir benutzen, ohne ihn explizit zu erläutern: es geht um uns den Vollzug *als* Vollzug.

Diese Arbeit versuchte erstens, das von jeder Ethik vorausgesetzte Verständnis unserer selbst als Handelnde aufzuzeigen und dabei die Begrifflichkeit Heideggers zu erläutern, die von einem Großteil der Sekundärliteratur mittels der Paraphrase lediglich übernommen wird. Wir versuchten zweitens, Heideggers Philosophie als Subjektphilosophie zu lesen. Für diesen Versuch muß man sich von der Literatur wie auch von den Aussagen Heideggers über sein eigenes Werk abgelöst haben. Das „Ich bin“ enthüllt sich trotz aller Vorstöße, dem frühen Heidegger eine vor-programmierte Subjektdestruktion zu unterstellen, immer noch als ein Versuch, das menschliche Selbst von ihm selbst her und nicht aus etwas anderem zu verstehen. „Besagt der Titel Idealismus soviel wie Verständnis dessen, daß Sein nie durch

Seiendes erklärbar, sondern für jedes Seiende je schon das 'Transzendente' ist, dann liegt im Idealismus die einzige und rechte Möglichkeit philosophischer Problematik.' (SuZ, 208).

Der idealistischen Konstruktionstheorie stellt Heidegger das *Seinsverständnis* entgegen. Wir interpretieren diesen Begriff nicht im Sinne von „ein Sein verstehen“, sondern: *Bevor* wir uns selbst in die konstruierte Begrifflichkeit des Idealismus bringen können, haben wir a priori *alle* Begriffe, denen die Philosophie nachtragt, bereits *nichtbegrifflich* verstanden, d.h. wir haben uns *in* ihnen verstanden. Dieses Verstehen ist - wie Heidegger ausführt - keine Anschauung als dem Begriff entgegengesetzt, sondern ein drittes Wie. Das Verstehen kann kein Verstehen von Begriffen sein, sondern ist das Verständnis ihrer als unsere *eigenen* Weisen zu sein. Wir verstehen bspw. bereits, was es heißt, räumlich zu sein. Vor der Reflexion liegen nicht Begriffe a priori, die wir in der Reflexion konstruieren, sondern etwas anderes: die Existenz. Die Existenz ist nicht das Produkt der Reflexion, sondern deren Weise, die Reflexion zu vollziehen.¹⁰² Um reflektierend auf *sich* zurückzukommen, muß ich das „von mir“ bereits verstanden haben, ich muß *sein*. Heidegger versucht herauszufinden, wie das „von mir“ bestimmt werden kann, ohne in bloßer Begrifflichkeit selbstreferentiell zu verharren. Wer ist das „von mir“?

Im ersten Kapitel hatten wir Heideggers Trennung zwischen „Sein des Seienden überhaupt“ und dem „Sein des Daseins“ abgelehnt. Es bleibt völlig unklar, warum Heidegger einerseits betont, daß wir im Seinsverständnis Sein überhaupt verstehen, dieses andererseits aber gleichsetzt mit dem Sein des Daseins. Benennt „Sein“ hier dasselbe, kann die Frage nach dem Sein des Seienden überhaupt fallen gelassen werden, da sie durch die Antwort auf die Frage nach dem Sein des Daseins beantwortet wird. In einem nächsten Schritt bestimmen wir den Begriff „Sein“ in *Sein und Zeit* als Vollzug.

Dabei wurde eine Problematik umgangen, nämlich diejenige, wie es möglich ist, sich dem Vollzug selbst anzunähern, als der wir sind.¹⁰³ Diese Problemstellung trifft die Methode der Phänomenologie und darüberhinaus jede Reflexion.

¹⁰² Nicht nur die Philosophie, sondern *jede* Reflexion kommt - um einen Satz Hegels zu variieren - zu spät. ¹⁰³ Damit wird auch das Problem der formalen Anzeiger angesprochen. Jede phänomenologische Aussage impliziert, sie sei eine Aussage über X als Vorhandenes. Wir können uns jedoch eigentlich nicht als Vorhandenes verstehen. Aus dieser Differenz von Verstehen und Aussage resultiert nicht nur das sprachliche Problem der Phänomenologie, sondern jeder Philosophie. Vgl. dazu Oudemans (1990), 85f.

Wir wagen die These, daß auch die späte Begrifflichkeit Heideggers ihren Sinn wenigstens partiell erhalten kann, wenn man in (manchen) der nach 1930 verfaßten Texte an der im weitesten Sinne subjektphilosophischen Ausrichtung festhält. Damit bewegen wir uns von Heidegger weg, benutzen aber trotzdem seine Terminologie.

Das paradoxe Geschehen der faktischen Existenz als (faktisch) geworden-entwertender (Existenz)-Vollzug zeigt sich als *das* Problem, an dem auch die ideahistorische Philosophie scheitert, nämlich die Differenz zwischen Absolutheit und Nicht-Absolutheit zu bestimmen: „Wir haben gesehen, daß dieser Unterschied nie vorhanden ist, sondern daß das, was er meint, *geschichte*“ (GA29/30,524). Die eigentliche Differenz liegt nämlich nicht zwischen Subjekt und Objekt oder zwischen Ich und Welt, sondern sie liegt in dem Geschehen dessen, was Heidegger später Transzendenz und schließlich *Entzug* nennt. Das heißt: In der Reflexion konstruieren wir theoretisch eine Identität und praktisch ein Ich. *Dieses* Ich darf jedoch nicht, wie die logische Identität, als *nicht-vollziehend* gedacht werden. Es kann auch nicht konstruiert werden, da wir es *sind*. Da wir in der Reflexion nie Identität sein können, sie sich ihr *als* Identität entzieht, muß sie vor der Reflexion *sein*. *Der Vollzug geht jedem reflektierenden „Akt“ und der Intentionalität voraus und ist doch nichts anderes als dieser „Akt“*. Die Reflexion zerstört das von ihr Reflektierte, muß sich jedoch *als* Reflexion noch von dem her bestimmen lassen, was sie zerstört. Heidegger thematisiert nun nicht mehr den sich entziehenden Vollzug, sondern das Geschehen des Entzuges selbst. Wäre der Entzug nicht, so könnten wir nicht vollziehen, denn wir hätte ein „Ich“, ein „Absolutes“ oder der- gleichen *hinter* dem Vollzug als *nicht* vollziehend gedacht. Ein Ich vollzieht nicht, sondern ist in seinem Vollzug vollziehend, es *ist* Vollzug (das wir phänomenologisch in seinem Wie bestimmen können). Mit einem anderen Begriff ausgedrückt: *Sein ist* Leben.¹⁰⁴ Deshalb muß ein weiteres Mißverständnis vermieden werden: Der aktivistische Sinn des Vollzuges als „Akt“ oder „Setzung“ verschleiern den entscheidenden Zusammenhang. Jeder Akt und jede Setzung muß dieses sich entzie-

¹⁰⁴ Vgl. auch Riedel (1989), 157. Riedel versucht, das Ethische und das Physische als Bewegung zusammenzudenken.

hend-vollziehend-sein bereits annehmen, es kann nicht wiederum gesetzt werden.

105

Die Differenz zwischen dem erscheinenden und dem sich darin entziehenden Vollzug ist der Grund dafür, daß die Wahrheit zugleich mit der Unwahrheit erscheinen muß. Wäre alle Wahrheit offenbar oder ein unmittelbares Einleuchten, könnte nicht erklärt werden, wie sich Unwahrheit bestimmt (vgl. das Kapitel „Vorbegrifflichkeiten“). Bereits auf der empirisch-phänomenalen Ebene müssen wir feststellen, daß wir *immer* von diesem Unterschied wissen bzw. von ihm Gebrauch machen, uns von ihm beanspruchen *lassen*. In jedem Geltungsanspruch beanspruchen wir diese Differenz mit. Wir beanspruchen im eigentlichen Sinne nicht Wahrheit, sondern die Differenz zwischen Wahrheit und Unwahrheit.¹⁰⁶

Deshalb kann der Begriff des *Seinsverständnis* einen anderen, eher formalen Sinn annehmen. Die reflexive Konstruktion kann *als* Konstruktion oder Setzung nicht selbst „aktiv“ gesetzt werden. „Aktiv“, „von sich aus“, „ursprünglich“ sind unzutreffende Begriffe für das von Heidegger angeführte Geschehen: „Wir erblicken nur, was uns schon und zwar ohne unser Wissen und Zutun angeblickt hat. Wir hören nur das, dem wir schon zugehören, insofern wir in dessen Anspruch stehen. Aber gerade in diesem Verhältnis von Anblick, Anspruch auf der einen und erblickken, hören auf der anderen Seite haust die Gefahr, daß wir uns im Hören verhängen, im Erblicken verhängen und versehen und einer Willkür anheimfallen.“ (GA79, 100f.).

Genau das, was Heidegger hier *Anspruch* nennt - es jedoch nicht als Forderung zu denken versucht -, meinen wir mit unserer Kritik an Heideggers Vergessen eines Sollens in seiner Gewissensauslegung, das Verstehenkönnen als eines Geforderten. *Ich muß mich vor jeder intersubjektiven Konstruktion als mich selbst von diesem*

¹⁰⁵ Heidegger hat in der Vorlesung von 1929/30 auch den Entwurfscharakter der Existenz abstrakter zu

fassen versucht: „Streng und klar gesehen darf aber philosophisch-terminologisch überhaupt nur der *ursprüngliche* Entwurf so benannt werden, dasjenige Geschehen, das alles bekannte Entwerfen im alltäglichen Verhalten von Grund aus ermöglicht“ (GA29/30). Er führt aus: „Mit ‚Entwurf‘ ist keine Abfolge von Handlungen gemeint, kein Vorang, der zusammengefügt wäre aus einzelnen Phasen, sondern gemeint ist die Einheit einer Handlung, aber einer Handlung von ureigenster Art“ (GA29/30, 527); vgl. auch GA26, 247: „Freiheit gibt sich zu verstehen, sie ist das Urverstehen, d. h. der Urverwurf dessen, was sie selbst ermöglicht. Im Entwurf des Wortwollens als solchem gibt sich das Dasein die ursprüngliche *Bindung*. Die Freiheit macht das Dasein im Grunde seines Wesens ihm selbst verbindlich, genauer: gibt ihm selbst die Möglichkeit der Bindung. (...) Selbstheit ist die freie Verbindlichkeit für und zu sich selbst.“

¹⁰⁶ Genau dies versucht z. B. auch der späte Fichte herauszustellen: „Erst wenn vom Schein, den die Reflexion wirft, aus der Freiheit abstrahiert wird, eröffnet sich die Wahrheit als ‚das Allerklarste und zugleich das Allerverborgenste‘ (NW II, 205).“; zitiert nach Janke (1970), XV.

Anspruch angesprochen und ihn in Anspruch nehmenden verstanden haben können.

Ansonsten bleiben Fragen unbeantwortet wie: Warum fühle ich mich überhaupt als von Geltungsansprüchen gefordert? Und warum fordere ich mich als Geforderten in Geltungsansprüchen? Warum fühle ich mich *überhaupt* von intersubjektiven Ansprüchen angesprochen? Sobald ich „Ja“ oder „Nein“ - und dies auch zu mir - „sage“, habe ich die Struktur des Ansprechenden-Angesprochenen, des Fordern-den-Geforderten bereits vorausgesetzt. Man müßte paradox formulieren: Im Ansprechen bin ich angesprochen, im Fordern bin ich Geforderte. „So ist der Entwurf in sich *das* Geschehen, das *Verbindlichkeit* als solche entspringen läßt, sofern dieses immer eine Ermöglichung voraussetzt. Mit dieser freien *Bindung*, in der alles Ermöglichende sich dem möglichen Wirklichen vorhält, liegt zugleich immer eine eigene Bestimmtheit des Möglichen selbst. (...) das Mögliche wächst in seiner Möglichkeit und Kraft der Ermöglichung durch die *Einschränkung*.“¹⁰⁷ (GA29/30,528).

Auch die späte Begrifflichkeit von Heidegger kann, soviel sollte hier zum Abschluß nur angedeutet werden, produktiv aufgenommen werden. Dafür bedarf es nicht seiner metaphysischen „Umkehr“-Lehre, ebenso wenig muß ich mich Geltungsansprüchen und der kritischen Reflexion entziehen. Der Sprung in die „Verwandlung des Denkens, das weltgeschichtlich unser Zeitalter bestimmt“ (GA79,113), und in dem die Deutschen die Weltgeschichte als erste „überspringen“, ist ein Kapitel der Heideggerischen Philosophie, die ruhigen Gewissens ad acta gelegt werden kann. Die prophetischen Töne der Heideggerischen Philosophie wie auch seine ideologische Koppelung von Vereinzelung und vereinzelter Gemeinschaft sollten destruiert werden.

Die „ästhetische Betangenheit“, von der Jaspers bezüglich der Heideggerischen Philosophie spricht, kann durchbrochen werden.

Vielleicht sogar so, daß diese Philosophie zum Selbstdenken anregt.

¹⁰⁷ Vgl. auch GA31,302f

Die gesamte Literatur wird nach Siglen zitiert. Wenn möglich, wird bezüglich der Sekundärliteratur das Erstveröffentlichungsdatum hinter der Sigle angegeben (und nicht das Veröffentlichungsdatum der jeweils herangezogenen Ausgabe).

LITERATURVERZEICHNIS

1. Gesamtausgabe Heidegger

(GA3) Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt/M., 1991.

(GA24) Die Grundprobleme der Phänomenologie. 2. Auflg. Frankfurt/M., 1989.

(GA25) Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft. Frankfurt/M., 1977.

(GA26) Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz. Frankfurt/M., 1978.

(GA29/30) Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit. 2. Auflg. Frankfurt/M., 1992.

(GA31) Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Frankfurt/M., 1982.

(GA63) Ontologie (Hermeneutik der Faktizität). Frankfurt/M., 1988.

(GA68) Hegel. Frankfurt/M., 1993.

(GA79) Bremer und Freiburger Vorträge. Frankfurt/M., 1994.

2. Einzelausgaben

(Brief Husserl) Brief an Husserl. In: Husserl, Edmund. Phänomenologische Psychologie. Husserliana IX (Hrsg. von Walter Biemel). Den Haag, 1962. S.600-603.

(Briefe Blochmann) Briefwechsel Martin Heidegger-Elisabeth Blochmann 1918-1969. (Hrsg. von Joachim Storck). Marbach, 1989.

(Briefe Jaspers) Heidegger, Martin und Jaspers, Karl. Briefe 1920-1963. München, 1992.

(Briefe Löwith) Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith. In: Pöggeler, Otto (Hrsg.). Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Bd.2: Im Gespräch der Zeit. Frankfurt/M., 1990. S.27-39.

- (H) Über den Humanismus. 9. Auflg. Frankfurt/M., 1991.
 (NI) Nietzsche I. 5. Auflg. Tübingen, 1989.
 (SuZ) Sein und Zeit. 16. Auflg. Tübingen, 1986.

3. Aufsätze, Gespräche.

- (Antwort) Günther Neske. Martin Heidegger im Gespräch. Pfullingen, 1988.
 (Bedrohung) Die Bedrohung der Wissenschaft. In: Pöggeler, Otto (Hrsg.). Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Bd. I: Philosophie und Politik. Frankfurt/M., 1991. S. 5-30.
 (Grundfrage) Die Grundfrage nach dem Sein selbst. In: Heidegger-Studien 2, 1986.

4. Sekundärliteratur

- (Apel 1973) Karl-Otto Apel. Transformation der Philosophie. 2 Bde. Frankfurt/M., 1976.
 (Apel 1989) Karl-Otto Apel. Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie. In: Forum für Philosophie Bad Homburg. (Hrsg.). Heidegger: Innen- und Außenansichten. Frankfurt/M., 1989. S. 131-175.
 (Arendt 1978) Hannah Arendt. Vom Leben des Geistes. Bd. 2: Das Wollen. München, 1979.

- (Biemel 1950) Walter Biemel. Husserls Encyclopaedia-Britannica-Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu. In: Noack, Hermann (Hrsg.). Husserl (Wege der Forschung, Bd. XL). Darmstadt, 1973. S. 282-315.
 (Blust 1987) Franz-Karl Blust. Selbstheit und Zeitlichkeit. Heideggers neuer Denkansatz zur Seinsbestimmung des Ich. Würzburg, 1987.

- (Brandner 1993) Rudolf Brandner. Heidegger, Sein und Wissen: Eine Einführung in sein Denken. Wien, 1993.

- (Buber 1938) Martin Buber. Die Wirklichkeit des Menschen. Zur Anthropologie Martin Heideggers. In: Philosophia. Belgrad, 1938. S. 289-301.

- (Dastur 1991) Françoise Dastur. Heidegger und die „Logischen Untersuchungen“. In: Heidegger Studien 7. S. 37-52.

(Ebeling 1990) Hans Ebeling. Heidegger. Geschichte einer Täuschung. Würzburg, 1990.

(Fahrenbach 1970) Helmut Fahrenbach. Existenzphilosophie und Ethik. Frankfurt/M., 1970.

(Fetz 1992) Reto Luzius Fetz. Zweideutige Uneigentlichkeit. Martin Heidegger als Identitätstheoretiker. In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie. Jg. 17, Hft. 3., 1992. S. 1-26.

(Figal 1988) Günter Figal. Martin Heidegger: Phänomenologie der Freiheit. Frankfurt/M., 1988.

(Frank 1986) Manfred Frank. Die Unhintergebarkeit von Individualität. Frankfurt/M., 1986.

(Franzen 1976) Martin Franzen. Martin Heidegger. Stuttgart, 1976.

(Gethmann 1974) Carl Friedrich Gethmann. Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers. Bonn, 1974.

(Gethmann 1993) Carl Friedrich Gethmann. Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext. Berlin, 1993.

(Görland 1981) Ingrid Görland. Transzendenz und Selbst. Eine Phase in Heideggers Denken. Frankfurt/M., 1981.

(Graeser 1994) Andreas Graeser. Philosophie in *Sein und Zeit*. Kritische Erwägungen zu Heidegger. Sankt Augustin, 1994.

(Habermas 1981a) Jürgen Habermas. Theorie des kommunikativen Handelns. 2. Bde. Frankfurt/M., 1988.

(Habermas 1981b) Jürgen Habermas. Philosophisch-Politische Profile. 2. erw. Auflg. Frankfurt/M., 1991.

(Habermas 1985) Jürgen Habermas. Der philosophische Diskurs der Moderne. 2. Auflg. Frankfurt/M., 1989.

(Habermas 1988) Jürgen Habermas. Nachmetaphysisches Denken. Frankfurt/M., 1992.

(Heimsoeth 1924) Heinz Heimsoeth. Metaphysische Motive in der Herausbildung des kritischen Idealismus. In: Kant-Studien. Bd. 29, 1924. S. 121-159.

(Henrich 1970) Dieter Henrich. Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie. In: Bubner, Rüdiger; Cramer, Konrad und Wiehl, Reiner (Hrsg.). Hermeneutik und Dialektik. Aufsätze I. Tübingen, 1970

- (Henrich 1982) Dieter Henrich. Selbstverhältnisse. Stuttgart, 1982.
- (Herrmann 1976) Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Fichte und Heidegger. Phänomenologische Anmerkungen zu ihren Grundstellungen. In: Guzzoni, Ute (Hrsg.). Der Idealismus und seine Gegenwart: Festschrift für Werner Marx. Hamburg, 1976. S.231-256.
- (Herrmann 1980) Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Subjekt und Dasein. 2.Auflg. Frankfurt/M., 1985.
- (Herrmann 1981) Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl. Frankfurt/M., 1981.
- (Holzapfel 1987) Christóbal Holzapfel. Heideggers Auffassung des Gewissens vor dem Hintergrund traditioneller Gewissenskonzeptionen. Frankfurt/M., 1987.
- (Hüni 1985) Heinrich Hüni. Phänomenologie des Gewissens im Zusammenhang von „Sein und Zeit“. In: Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch. Bd.11, 1985. S.31-46.
- (Husserl, 1900) Edmund Husserl. Logische Untersuchungen. 2 Bde. In: Gesammelte Schriften. (Hrsg. von E. Ströker). Hamburg, 1992.
- (Janke 1970) Wolfgang Janke. Fichte: Sein und Reflexion. Berlin, 1970.
- (Janke 1993) Wolfgang Janke. Das bloß gesollte Absolute. Zur strittigen Rolle des Sollens in Hegels Logik und Fichtes Phänomenologie ab 1804. In: Jaeschke, Walter (Hrsg.). Transzendentalphilosophie und Spekulation: der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799-1807). Hamburg, 1993. S.177-191.
- (Jaspers 1978) Karl Jaspers. Notizen zu Martin Heidegger. Neuausgabe. München, 1989.
- (Kant 1797) Immanuel Kant. Metaphysik der Sitten. In: Weischedel, Wilhelm (Hrsg.). Immanuel Kant. Werke in zehn Bänden. Bd.7 (Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie). Darmstadt, 1983.
- (Kisiel 1993) Theodore Kisiel. The Genesis of Heidegger's *Being and Time*. Berkeley, 1995.
- (Knörzer 1990) Guido Knörzer. Tod ist Sein? Eine Studie zu Genese und Struktur des Begriffs „Tod“ im Frühwerk Martin Heideggers. Frankfurt/M., 1990.
- (Kreiml 1987) Josef Kreiml. Zwei Auffassungen des Ethischen bei Heidegger. Ein Vergleich von „Sein und Zeit“ mit dem „Brief über den Humanismus“. Regensburg, 1987.

- (Löwith 1969) Karl Löwith. Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie. In: Pöggeler, Otto (Hrsg.). Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks. Königstein/Ts., 1984. S.54-77.
- (Maurer 1974) Reinhart Maurer. Von Heidegger zur praktischen Philosophie. In: Riedel, Manfred (Hrsg.). Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Bd. 1. Freiburg, 1974. S.425-456.
- (Merker 1989) Barbara Merker. Konversion statt Reflexion. Eine Grundfigur der Philosophie Martin Heideggers. In: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hrsg.). Heidegger: Innen- und Außenansichten. Frankfurt/M., 1989.
- (Ott 1992) Hugo Ott. Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie. Frankfurt/M., 1992.
- (Oudemans 1990) Th. C. W. Oudemans. Heideggers „Logische Untersuchungen“: In: Heidegger-Studien 6, 1990. S.85-106.
- (Pothast 1990) Ulrich Pothast. Etwas über „Bewußtsein“. In: Cramer, Konrad u.a. (Hrsg.). Theorie der Subjektivität. Frankfurt/M., 1990. S.15-43.
- (Prauss 1977) Gerold Prauss. Erkennen und Handeln im Heideggers „Sein und Zeit“. Freiburg, 1977.
- (Prauss 1988) Gerold Prauss. Heidegger und die praktische Philosophie. In: Getthmann-Siefert, Annemarie (Hrsg.). Heidegger und die praktische Philosophie. Frankfurt/M., 1988. S.177-190.
- (Riedel 1989) Manfred Riedel. Naturhermeneutik und Ethik im Denken Heideggers. In: Heidegger-Studien 5, 1989. S.153-172.
- (Rorty 1984) Richard Rorty. Heidegger wider die Pragmatisten. In: Neue Hefte für Philosophie. Hft. 23, 1984. S.1-22.
- (Schmidinger 1985) Heinrich Schmidinger. Nachidealistische Philosophie und christliches Denken: zur Frage nach der Denkbarkeit des Unvorordenklichen. Freiburg, 1985.
- (Schulz 1969) Walter Schulz. Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers. In: Pöggeler, Otto (Hrsg.). Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks. Königstein/Ts., 1984. S.95-139.
- (Schulz 1981) Walter Schulz. Vernunft und Freiheit. Aufsätze und Vorträge. Stuttgart, 1981.
- (Schulz 1989) Walter Schulz. Die Aufhebung der Metaphysik in Heideggers Denken. In: Heideggers These vom Ende der Philosophie: Verhandlungen des Leidener Heidegger-Symposiums April 1984. Bonn, 1989. S.33-48.

(Schüßler 1993) Ingeborg Schüßler. Heideggers existenziale Analytik des Gewissens. In: Held, Klaus (Hrsg.). Kategorien der Existenz. Festschrift für Wolfgang Janke. Würzburg, 1993. S.327-350.

(Sitter 1975) Beat Sitter. Dasein und Ethik. Freiburg, 1975.

(Thalman 1988) Hans Ulrich Thalman. Tun und Lassen. Zu Heideggers Auslegung des Handelns und der Wirklichkeit aus dem Gewissen. Bamberg, 1988.

(Thoma 1990) Dieter Thoma. Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte 1910-1976. Frankfurt/M., 1990.

(Tugendhat 1967) Ernst Tugendhat. Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. Berlin, 1967.

(Tugendhat 1969) Ernst Tugendhat. Heideggers Idee von Wahrheit. In: Pöggeler, Otto (Hrsg.). Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks. Königstein/Ts., 1984. S.186-297.

(Tugendhat 1979) Ernst Tugendhat. Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen. 5. Auflg. Frankfurt/M., 1993.

(Tugendhat 1992) Ernst Tugendhat. Philosophische Aufsätze. Frankfurt/M., 1992.

(Wiel 1990) Reiner Wiel. Die Komplementarität von Selbstsein und Bewußtsein. In: Cramer, Konrad u.a. (Hrsg.). Theorie der Subjektivität. Frankfurt/M., 1990. S.44-75.