

Wan Yik Cheung
Stimmung und Zeit in Heideggers Deutung der Seinsfrage

AD FONTES

STUDIEN ZUR FRÜHEN PHÄNOMENOLOGIE

14

Herausgegeben von

Joachim Feldes · Stephan Fritz · Hans Rainer Sepp

in Verbindung mit

Angela Ales Bello · Kimberley Baltzer-Jaray · Jean-François Lavigne

Wissenschaftlicher Beirat

Oliver Agard (Paris)	Karen Joisten (Kassel)
Francesco Alfieri (Roma)	Marcus Knaup (Hagen)
Beate Beckmann-Zöller (München)	Mette Lebech (Maynooth)
Jason Bell (Sackville)	Jerzy Machnac (Wrocław)
Antonio Calcagno (London / Canada)	Verena Mayer (München)
Georgy Chernavin (St. Petersburg)	Jeff Mitscherling (Guelph)
Guido Cusinato (Verona)	Liangkang Ni (Guangzhou)
Christian Dupont (Virginia Beach)	Karel Novotný (Praha)
Urbano Ferrer Santos (Murcia)	Rodney Parker (London / Canada)
Patrick Flack (Berlin)	Anna Maria Pezzella (Roma)
Michael Gabel (Erfurt)	Ignacio Quepons (Morelia)
Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Heiligenkreuz)	Javier San Martin (Madrid)
Susan Gottlöber (Maynooth)	Toru Tani (Kyoto)
Dietrich Gottstein (München)	Thomas Vongehr (Leuven)
Wolfhart Henckmann (München)	Daniel von Wachter (Liechtenstein)
Seongha Hong (Jeollabukdo)	Roberto Walton (Buenos Aires)
Hynek Janoušek (Praha)	Wei Zhang (Guangzhou)
	Nicola Zippel (Roma)

Die Reihe *Ad Fontes* wird am Mitteleuropäischen Institut für Philosophie, Prag herausgegeben.
www.sif-praha.cz

Wan Yik Cheung

Stimmung und Zeit
in Heideggers Deutung
der Seinsfrage

Verlag Traugott Bautz GmbH

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie.
Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet abrufbar über
<http://portal.dnb.de>

Zgl. Dissertation an der Philosophischen Fakultät
der Universität Heidelberg, 2019

Verlag Traugott Bautz GmbH
D-99734 Nordhausen 2020

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany

ISBN 978-3-95948-463-3

Für meine Eltern und Großeltern

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	10
Fragestellung	10
Zwei grundlegende Hinweise	14
Nachtrag der Termini als Vorbereitung dieser Arbeit	18
1. DIE FAKTIZITÄT UND DAS ALLTÄGLICHE SEIN DES DASEINS ALS DER ÜBERGANG ZUR BEFINDLICHKEIT	25
1.1. Das faktische Sein des Daseins und seine Faktizität	26
1.2. Das Vollbild des nächsten alltäglichen Lebens: das Verfallen	30
1.2.1. Die Zuhandenheit, ihre Störung und die Vorhandenheit	30
1.2.2. Das Man, die Ergänzung des ganzen Bilds der Uneigentlichkeit	33
2. DIE ERSCHLOSSENHEIT DES DA UND DIE BEFINDLICHKEIT	40
2.1. Die Befindlichkeit als ein Tragendes der Faktizität des Daseins	43
2.2. Die Furcht und die Angst als die Modi der Befindlichkeit	54
2.2.1. Die Furcht als eine alltägliche Befindlichkeit	54
2.2.2. Die Angst als die grundlegende Befindlichkeit	59
2.3. Das Verstehen und das Sein zum Tode	72
2.3.1. Das Verstehen als das Faktum der Faktizität	73
2.3.2. Das Sein zum Tode als das eigentliche Sein	79
2.4. Die Entschlossenheit und das ganze Sein des Daseins	88
2.4.1. Das Gewissen, der Ruf, das Schuldigsein und das Gewissen-haben-wollen	89
2.4.2. Die Entschlossenheit und die Situation	94
2.4.3. Das faktische Sein des Daseins als Ganzes	97

3. DIE ZEITLICHKEIT ALS DER SINN DES SEINS DES DASEINS	100
3.1. Der Sinn des Seins des Daseins, die ἐνέργεια und die Zeitigung	102
3.2. Die Ausarbeitung der Zeitlichkeit	108
3.2.1. Die neue bzw. eigentliche Alltäglichkeit und ihre Zeitigung	109
A. Das Verstehen	110
B. Die Befindlichkeit	111
C. Das Verfallen und die Entschlossenheit	114
D. Die Rede	117
3.2.2. Das zeitliche In-der-Welt-sein	119
3.2.3. Die Innerzeitigkeit als Übergang zur Temporalität	122
3.3. Die Temporalität als die Artikulation des faktischen Seins des Daseins	129
3.3.1. Der Entwurfscharakter im Besorgen	131
3.3.2. Die ekstatisch-horizontale Zeitlichkeit als die Transzendenz	134
3.3.3. Die Temporalität als die Präsenz und das Vermissen als das modifizierte Besorgen	139
3.3.4. Die Temporalität als die Anwesenheit und die Zeitigung der Rede	145
4. DIE ANGST IN <i>WiM</i> UND DIE LANGEWEILE IN <i>GdM</i>	151
4.1. Die Angst und das Nichts in <i>WiM</i>	152
4.1.1. Das Nichts ist keine Verneinung	153
4.1.2. Die Allheit des Seienden und das Seiende im Ganzen	155
4.1.3. Die Angst als das Geschehen des Da-seins	156
4.1.4. Das Nichts als die nichtende Nichtung	160
4.2. Die Langeweile in <i>GdM</i>	166
4.2.1. Das Langweilige, das Langweilende und die Langweiligkeit	169
4.2.2. Die Modi der Langeweile	171
A. Das Gelangweiltwerden von... und das Sichlangweilen bei...	172
B. Die tiefe Langeweile als „es ist einem langweilig“	175

4.2.3. Die Zeitcharaktere der Langeweile	181
A. Der Zeitvertreib in der ersten Form der Langeweile	182
B. Der Zeitvertreib in der zweiten Form der Langeweile	185
C. Die tiefe Langeweile und der ihr entsprechende „Zeitvertreib“	188
SCHLUSS	
Die Wandlung der Bedeutung der Stimmung von <i>SuZ</i> bis <i>GdM</i> und die mögliche Vervollständigung der ontologischen Differenz	197
1. Die Entwicklung der Stimmung von <i>SuZ</i> über <i>WiM</i> bis <i>GdM</i>	197
2. Die Temporalität, das Zeitliche in der Langeweile und die ontologische Differenz	205
Literaturverzeichnis	222
Nachwort	229

Einleitung

Fragestellung

Die Seinsfrage Heideggers, die in seiner Philosophie durchgängig die entscheidende Rolle spielt, bedeutet nicht einfach, das Sein in Frage zu stellen, sondern sie besagt, in einer ganz bestimmten Weise zu fragen, wie sich das Sein philosophisch verstehen lässt und sich somit die Philosophie als das Gebiet des Philosophierens bilden kann. Sowohl die zeitliche Interpretation (vor 1930) als auch die Dichtung, das Kunstwerk oder die Kritik an der Technik (nach 1930) zeigen den Weg und die Art und Weise, wie sich Heidegger dem Sein nähert. Die vorliegende Arbeit behandelt das Verhältnis von *Stimmung und Zeit* in Heideggers Interpretation der Seinsfrage zwischen 1927 und 1930. Die Stimmung bzw. die Befindlichkeit¹ spielt eine eigentümliche Rolle in Heideggers Philosophie: Einerseits nimmt sie in *Sein und Zeit* (*SuZ*) an der Konstruktion der ontologischen Seinsverfassung des Daseins teil und zeigt sich in der Geschichtlichkeit; andererseits „versteckt“ sie sich,

¹ Stimmung und Befindlichkeit sind Termini Heideggers. Der erste Begriff ist ontisch zu verstehen und unterscheidet sich somit vom Verständnis der Stimmung im psychologischen Sinne, während bei Heidegger Befindlichkeit ein unverzichtbares Element der ontologischen Seinsverfassung meint. Das Verhältnis von Stimmung und Befindlichkeit wird bereits in *SuZ* wie folgt bestimmt: „Befindlichkeit ist der ontologische Titel für ‚die Stimmung, das Gestimmtsein“ Vgl. *SuZ*, S. 134. Diese begriffliche Bestimmung wird von Heidegger auch nach *SuZ* noch verwendet, obwohl er in *WiM* die Bedeutung der Befindlichkeit in einem gewissen Sinne verändert und in *GdM* mehrheitlich den Begriff der Stimmung verwendet, wodurch es ihm möglich wird, die Stimmung in den faktischen Bereich eingehen zu lassen. In dieser Arbeit will der Autor, den Formulierungen Heideggers in den oben genannten Werken folgend, herausarbeiten, wie einerseits die Bedeutung dieser als *Befindlichkeit* oder *Stimmung* genannten ‚Sache‘ entwickelt wird, und andererseits inwiefern dieser Umstand eine Tendenz des Philosophierens Heideggers von *SuZ* über *WiM* bis *GdM* anzeigen kann.

wenn das alltägliche Sein des Daseins aufgrund der Temporalität in *Grundprobleme der Phänomenologie* (1927) (GA24) hauptsächlich durch das Verstehen bzw. den Entwurf interpretiert wird. In *Was ist Metaphysik* (WiM) und *Grundbegriffe der Metaphysik* (GdM) wird diese Befindlichkeit durch Heidegger entwickelt: Sie dient nicht mehr nur als strukturaler Teil der ontologischen Seinsverfassung, sondern Heidegger versucht, sowohl die Befindlichkeit (bzw. die Angst in WiM) als auch die Stimmung (bzw. die Langeweile in GdM) als eine sich am faktischen Sein des Daseins beteiligende und entwickelnde Größe zu erfassen. Somit kann das Sein des Daseins durchaus vom Sein verschieden sein. Mit anderen Worten ausgedrückt, könnte die Stimmung sich möglicherweise als Schlüssel erweisen, durch welchen sich die ontologische Differenz ergänzen lässt, weil die Temporalität, die aus der dreidimensionalen Zeitlichkeit kommt und sich als eine „vereinfachte“ eindimensionale bzw. anwesende zeigt, als „Antwort auf die Seinsfrage“ allein ungenügend für die Interpretation der Seinsfrage² ist. Somit kommt als entscheidende Frage in den Fokus, ob und inwieweit Heidegger durch die erweiterte Befindlichkeit in WiM und die weiterentwickelte Stimmung in GdM die von der Temporalität verursachte Problematik lösen oder doch zumindest abschwächen kann.

Um diese Fragen zu klären, scheint es notwendig, Heideggers Interpretationen der *Befindlichkeit* und ihre entsprechenden „zeitlichen Charaktere“ in *SuZ* genauer zu betrachten. Das heißt, dass sich die Befindlichkeit

² Vgl. *Zu eigenen Veröffentlichungen*, GA82, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2018, S. 176. Das ‚nicht genug‘ bzw. ‚ungenügend‘ soll nicht heißen, die Aufgabe in *SuZ* sei es gewesen, über die Temporalität hinauszugehen, sondern gemeint ist damit, dass eine andere Interpretation des Seins des Daseins notwendig gewesen wäre: „The failure of Being and Time thus points to the necessity for a new way of thinking, if Being is to reveal it self to human Dasein.“ Vgl. Michael E. Zimmerman, *The Foundering of BEING AND TIME*, 1975, S. 100, auch: „Thus Being and Time can be viewed as a necessary step in the unfolding of the history of Being, for takes to the extreme limit the possibility of disclosing Being by means of the analysis of the Self and subjectivity.“ A. a. O., S. 105.

nicht als isolierter Begriff fassen lässt, sondern vielmehr an Heideggers Daseinsanalyse anzusetzen ist, welche gemäß den folgenden Überlegungen interpretiert werden soll: 1. als ein mögliches Geschehen bei der Störung eines Zeuges bzw. eines Verwendbaren; 2. als ein struktureller Teil (wie das Verstehen) der Seinsverfassung, besonders die Angst und deren Beziehung mit dem Sein zum Tode. 3. als Schuldigsein in der Entschlossenheit, in welcher das Dasein ein Ganzes sein kann. Anschließend ist es notwendig, die Zeitlichkeit als Wirklichkeit des Seins des Daseins in den Blick zu nehmen, in welcher die Stimmung noch gleichursprünglich mit dem Verstehen ist und ihre eigene ekstatische Zeitigung als Gewesenheit bzw. Geschichtlichkeit hat. Beim Übergang der Zeitlichkeit in die Temporalität wirkt die Stimmung als „Held hinter den Kulissen“, so dass das alltägliche Sein des Daseins sich vorwiegend durch den temporalen Entwurf zeigen kann. Diese „vereinfachte“ Temporalität bringt uns einer Vorstellung nahe, wie das Dasein alltäglich ist und sein kann; zugleich verursacht sie aber auch die Problematik, dass Heideggers zeitliche Interpretation des Seins des Daseins nicht mit Sicherheit zum Sein selbst führen kann und das Sein und das Seiende sich voneinander durch das Sein des Seienden nicht deutlich unterscheiden können. Dies, so eine naheliegende Vermutung, könnte durch das „Verschwinden“ der Stimmung in der Temporalität verursacht werden. Mit anderen Worten gesagt, steht die Stimmung möglicherweise für den Anhaltspunkt, in welchem die Begrenztheit der temporalen Interpretation der Seinsfrage hervortritt, und wir können erkennen, inwiefern die ontologische Differenz in *GA24* durch die Stimmung bzw. die Langeweile in *GdM* vollständiger werden kann. Weil Heidegger in *WiM* und *GdM* seine Philosophierweise von *SuZ*, nämlich das Sein des Daseins durch die Zeitlichkeit zu interpretieren, noch weiter verwendet, obwohl es bereits Andeutungen des zuvor Genannten in diesen beiden Werken gibt, ist es auch dringend notwendig, die Unterschiede der „erneuten“ Befindlichkeit (Stimmung) und ihre jeweiligen Beziehungen mit der Zeit in *WiM* und *GdM* miteinander zu vergleichen.

Da die ontologische Differenz in *GA24* Probleme mit sich bringt, versucht Heidegger mit der Angst in *WiM* und der Langeweile in *GdM* diesen Umstand zu verändern. Angst und Langeweile sind nicht einfach Teil der ontologischen Seinsverfassung, sondern vielmehr ein Spielraum, in welchem das Sein des Daseins als Da-sein³ geschieht und das Sein sich möglicherweise⁴ selbst zeigen kann. In *WiM* wird dies durch die Interpretation des Nichts als „die sich nichtende Nichtung“⁵ ermöglicht und in *GdM* durch die dritte Form der Langeweile. Diese Interpretationen Heideggers unterscheiden sich

³ Das Da-sein wird in *SuZ* als das erschließende Da bezeichnet und bedeutet das eigentümliche Sein des Daseins: „Das Seiende, das wesenhaft durch das In-der-Welt-sein konstituiert wird, ist selbst je sein ‚Da‘“, vgl. *SuZ*, S. 132, und: „(das Dasein) ist in der Weise, sein Da zu sein. Es ist ‚erleuchtet‘, besagt: an ihm selbst als In-der-Welt-sein gelichtet, nicht durch ein anderes Seiendes, sondern so, daß es selbst die Lichtung ist.“ Vgl. *SuZ*, S. 133. Im *GA82* hält Heidegger am Da-sein als „Lichtung“ und „In-der-Wahrheit-sein“ noch fest. Vgl. *GA82*, S. 289-290; in *WiM* und *GdM* bedeutet das Da-sein immer noch das Sein des Daseins. Aber Heidegger vermeidet es als eine Seinsart, z. B. als Sein zum Tode, zu bezeichnen, sondern als ein Geschehen in der Angst: „Da-sein heißt: Hineingehaltenheit in das Nichts“, vgl. *Wegmarken*, S. 115; auch: „Nur das reine Da-sein in der Durchschütterung dieses Schwebens, darin es sich an nichts halten kann, ist noch da.“ Vgl. a. a. O., S. 112. Das Dasein und sein Da-sein werden von Heidegger als spezielle Termini in einem jeweils eigenen Sinne benutzt. Dazu wurden auch Zweifel laut. So sagt z. B. Bixler: „But if a philosophy depends for its meaning on the vagaries of a particular language, is it really philosophy?“ Vgl. Julius Bixler, *The Failure of Martin Heidegger*, 1963, S. 3; er kritisiert auch Heideggers „Vorliebe“ für ‚negative‘ Stimmungen, wie etwa die Angst und davon ausgehend die Schuld. A. a. O., S. 5. Die Philosophie spricht zweifellos in gewissem Sinne Allgemeinheiten aus, aber Heidegger geht es nicht darum, eine konkrete Ontologie des Daseins zu erschaffen, sondern durch das Sein des Daseins das Sein und das Seiende anzuzeigen. Die Angst als Befindlichkeit bedeutet ontisch ja eine Stimmung, aber keine Stimmung im alltäglichen Sinne, sondern ein So-sein-können-Lassen des Daseins, welches die Grundlage des Seins und des Seienden ausbildet. Dies herauszuarbeiten ist auch die Aufgabe der vorliegenden Arbeit.

⁴ Hier wird ausdrücklich nur auf eine Möglichkeit verwiesen. Ob das Sein sich vor Heideggers Kehre bereits gezeigt hat, muss an dieser Stelle offenbleiben. Der Autor kann hier nur annehmen, dass die Langeweile in *GdM* eine Möglichkeit bietet, das Sein durch die ontologische Differenz deutlicher hervortreten zu lassen.

⁵ „Das Nichts selbst nichtet.“ Vgl. *Wegmarken*, S. 114.

von der in *SuZ*. Doch am Ende von *GdM* – und sogar in der dritten Form der Langeweile – erwähnt Heidegger wieder seine Gewinnung in *SuZ* bzw. die Entschlossenheit, die Zeitlichkeit und den Entwurf. Damit ist aber nicht gesagt, dass Heidegger einfach zu *SuZ* zurückkehrt. Man könnte diesen Umstand auch als ein Anzeichen dafür deuten, dass Heidegger einerseits in *WiM* und *GdM* keine neue Philosophie schaffen, sondern nur erklären wollte, dass die darin gemachten Ausführungen nur eine Weiterführung seiner Erkenntnisse in *SuZ* darstellen. Andererseits sind jedoch die Entwicklung des Begriffs der Stimmung und ihre jeweilige Beziehung mit der Zeit in *WiM* und *GdM* auch als Versuch einer inneren „Reformation“ des philosophischen Systems Heideggers von 1927 bis 1930 zu werten.

Zwei grundlegende Hinweise

Wenn wir den obigen Ausführungen folgen, so ergibt sich daraus für die vorliegende Arbeit folgende Struktur: Statt *Verstehen* spielt die *Befindlichkeit* bzw. die *Stimmung* die entscheidende Rolle. Dennoch ist es notwendig, Heideggers grundlegender Interpretationsgrenze der Seinsfrage in *SuZ* zu folgen, insbesondere der Struktur der Seinsfrage und der Betrachtungsweise „ontisch-ontologisch-vorontologisch“ (siehe Erläuterung im nächsten Abschnitt). Aus diesem Grund beginnt diese Arbeit mit dem ontischen alltäglichen Sein des Daseins. Aber der Bezugspunkt liegt mehr in der Störung des Zuhandenen, in welchem möglicherweise die Stimmung geschieht und/oder durch das uneigentliche Sein-bei geschehen kann.⁶ Anschließend befassen wir uns mit der ontologischen Seinsverfassung und fokussieren auf die Befindlichkeit und ihre Modi, um den Tragenscharakter der Befindlichkeit anzuzeigen. Da die Befindlichkeit keine isolierte ist, muss sie folglich ge-

⁶ Natürlich wird die Befindlichkeit in *SuZ* nicht isoliert interpretiert, sondern gemeinsam im Zusammenhang mit dem Verstehen.

meinsam mit dem Verstehen erklärt werden. Daraus ergibt sich ein weiterer zu berücksichtigender Hinweis für diese Arbeit: „Verstehen-Entschlossenheit-Zukunft“ als Anleitendes in „Zeitlichkeit-Temporalität-ontologische Differenz“ (aus *SuZ* und *GA24*). Der Aspekt „Verstehen-Entschlossenheit-Zukunft“ muss als anleitendes Moment bezüglich „Zeitlichkeit-Temporalität-ontologische Differenz“ (aus *SuZ* und *GA24*) berücksichtigt werden. Dieser Punkt ist für diese Arbeit von grundlegender Bedeutung und darf nicht ignoriert werden, denn sonst wären die Angst in *WiM* und die Langeweile in *GdM* grundlos. Deshalb folgt die vorliegende Abhandlung zwei Grundlinien: 1. *Haupthinweis*: Hauptsächlich soll die Entwicklung der Bedeutung der Befindlichkeit (*SuZ*, *WiM* und *GdM*) und ihrer zeitlichen Charaktere nicht nur bezüglich eines möglichen Eingehens auf die zeitliche Interpretation der Seinsfrage, sondern auch als deren mögliche Ergänzung interpretiert werden; 2. *notwendiger Hinweis*: Die Zeitlichkeit, die Temporalität, die ontologische Differenz und ihre Problematik (*SuZ* und *GA24*) sind ebenfalls zu berücksichtigen, weil sie erst das ruhige Weiterlaufen des Haupthinweises ermöglichen. Anders formuliert bedeutet dies, dass die Problematik der Temporalität sich zusammen mit dem Auftreten der Temporalität zeigt. Dies führt zur Veränderung der Angst in *WiM* als entwickelter Befindlichkeit sowie der Interpretation der Langeweile und ihres Zeitcharakters in *GdM*, was wieder mit der Zeitlichkeit und der Temporalität in *SuZ* und *GA24* verglichen werden kann. Dieses Vorgehen soll es uns ermöglichen, den Beitrag der Stimmung in *WiM* und *GdM* bezüglich der Vollständigkeit der ontologischen Differenz zu erhellen und somit zu fragen, inwiefern eine unterschiedliche oder anders gerichtete Interpretation der Befindlichkeit die Problematik der ontologischen Differenz vervollständigen und ergänzen kann.

Außerdem wird der Zusammenhang der oben angeführten Hinweise in der Veröffentlichung des *GA82*⁷ offensichtlicher. Im *GA82* kommentiert und kritisiert Heidegger oftmals *SuZ* und *WiM*. Berücksichtigt man diese Ausführungen Heideggers, so kann unsere Untersuchung zur Entwicklung des Begriffs der Stimmung in seinen oben angeführten Werken erfolgversprechend angegangen werden.

Folgt man den eben angestellten Überlegungen, so beginnt die vorliegende Arbeit mit dem zuvor dargelegten „Haupthinweis“. Zunächst ist also „das mögliche Geschehen der Stimmung im alltäglichen Leben (1.)“ zu erhellen, welches sich als die Vorbereitung des Auftretens des „formalen“ Begriffes der Stimmung als Befindlichkeit in der Erschlossenheit des Da (2.) zeigt, denn sonst widerspräche der sogenannte Begriff der Stimmung dem grundlegenden Prinzip der hermeneutischen Phänomenologie Heideggers. In der Erklärung der Erschlossenheit müssen wir zudem den „notwendigen Hinweis“ verwenden, weil die Befindlichkeit gemäß ihrer Bedeutung als „Sichbefinden in der Geworfenheit“ sonst ebenfalls grundlos wäre, wenn sie nicht durch das Verstehen (2.3) und die Entschlossenheit (2.4) vollständig interpretiert würde. Obwohl die Erschlossenheit die ontologische Seinsverfassung des Daseins ist, erweist es sich dennoch als notwendig, sie in irgendeiner Form zu verwirklichen. Diese Aufgabe übergibt Heidegger der Zeitlichkeit (3.), welche sich als die Wirklichkeit des Seins des Daseins und der Möglichkeit sehen lässt. Aber die Wirklichkeit ist kein rein formaler Begriff. Sie braucht entsprechend ihrer Bedeutung einen faktischen Aspekt, womit gesagt werden soll, dass die Wirklichkeit den Umstand vertritt, in dem etwas tatsächlich geschieht. Aus diesem Grund fehlt der Zeitlichkeit noch eine

⁷ Tendenziell interpretiert Heidegger in *GA82* durch die Überlegungen nach seiner Kehre die Begriffe in *SuZ* erneut. Dazu muss man seine Philosophie nach der Kehre verstehen, was aber durch das Studium seines Kommentars des *WiM* erleichtert wird. Man könnte dies auch als Indiz dafür verstehen, dass Heideggers Philosophieren in *WiM* mehr oder minder die Kehre impliziert.

„faktische“ Dimension, die dem „vorontologisch“ entspricht. Hier tritt die Temporalität (3.4) auf, welche sowohl irgendeinen alltäglichen Umgang des Daseins ermöglicht als auch sich als die ursprünglichste Seinsart des Daseins, nämlich das Sein zum Tode, zeigt. In der Temporalität „erfährt“ das Dasein als Seiendes seine Seinsart, aber zugleich ist diese Seinsart nicht als Seiendes zu verstehen. Anders formuliert ergibt sich das temporale Sein des Daseins als Unterschied zwischen dem Seienden und dem Sein (die ontologische Differenz). Hiermit sollen an dieser Stelle die Anmerkungen zum „notwendigen Hinweis“ beendet sein und der Autor möchte wieder zum „Haupt-hinweis“ zurückkehren. Die eben gemachten Ausführungen bedeuten aber nicht, dass die Seinsfrage durch die Temporalität gelöst werden kann, weil die ontologische Differenz neue Schwierigkeiten mit sich bringt, welche sich nicht durch die zeitliche Interpretation der Seinsfrage beseitigen lassen. Aufgrund dieser Überlegungen befasst sich der Autor mit Heideggers Entwicklung der Bedeutung der Stimmung in *WiM* und *GdM*. In *WiM* (4.1) wird die Angst zusammen mit dem Nichts erklärt, das nicht mehr als „unbedeutsam“ interpretiert wird, sondern als „sich nichtende Nichtung“. Diese Entwicklung ermöglicht es, das Da-sein nicht durch eine Seinsart (z. B. das Sein zum Tode) zu erhellen, obwohl sie die ursprünglichste sein kann. In *GdM* (4.2) spricht Heidegger mehr über die Langeweile. Durch ihre drei Stufen erlangt er die Stimmung im faktischen Sinne, was er weder in *SuZ* noch in *WiM* erreichen konnte: In der tiefen Langeweile steht das Dasein als das „unpersönliche“ Es inmitten des Seienden als „kein“. Vor seiner Kehre gibt Heidegger seine zeitliche Interpretation des Seins des Daseins nicht auf. Folglich finden wir noch den Augenblick bzw. die Zeitlichkeit in der tiefen Langeweile (4.3). Dieses Vorgehen stellt aber kein Abweichen des Philosophen von seinem Weg dar, sondern ist ein wichtiger Versuch Heideggers, seine Philosophie, nämlich die hermeneutische und phänomenologische Interpretation der Seinsfrage, vollständiger zu entwickeln (Schluss).

1. Gefragtes-Befragtes-Erfragtes als die Struktur der Seinsfrage

Am Anfang von *SuZ* erwähnt Heidegger bereits die Notwendigkeit, wieder auf die Seinsfrage einzugehen. Weil das Sein immer in der Seinsvergessenheit⁸ bleibt, formuliert er die Struktur der Seinsfrage erneut: das Gefragte (das Sein), das Befragte (Seiende) und das Erfragte (der Sinn des Seins des Seienden)⁹. Dies drückt die vorbereitende Unterscheidung des Seins mit dem Seienden aus, welche später im *GA24* zur ontologischen Differenz beiträgt. Hier spielt der Sinn die wesentliche Rolle in der Seinsfrage. Laut Heidegger bedeutet der Sinn, „worin sich Verständlichkeit von etwas hält“¹⁰. Weil die Verständlichkeit von etwas die Zugänglichkeit zu dem vertritt, wodurch man etwas als etwas erfassen kann, ist der Sinn so etwas wie ein Bereich, der eine konkrete Zugänglichkeit ermöglicht.

Deshalb ist die Struktur der Seinsfrage klar: Man befragt das Seiende,

⁸ Die Seinsvergessenheit spricht das Faktum aus, dass der Unterschied zwischen dem Sein und dem Seienden in der Vergessenheit liegt. Obwohl die Temporalität als „Antwort auf die Seinsfrage“ diesen Unterschied für uns sichtbar macht, bleibt die Vergessenheit immer „ungelöst“. Aufgrund der Problematik der Temporalität kann die ontologische Differenz nicht unmittelbar zu dem Sein führen, obwohl die Seinsvergessenheit „nach der zunächst gegebenen Bestimmung“ „die Vergessenheit des Unterschieds“ ist. Vgl. *GA82*, S. 219. Man könnte glauben, dass die ontologische Differenz in *GA24* die Seinsvergessenheit wiederholt, insofern die Temporalität die Gefahr mit sich bringt, dass das Sein des Daseins sich als Seiendheit vermischen lässt. Die erneute Ausarbeitung der Struktur der Seinsfrage bedeutet jedoch nicht, Heidegger wolle die Seinsvergessenheit nicht vernichten, sondern vielmehr, dass er ihre Ermöglichung erhellen will. Dies offenbart sich in der Daseinsanalyse. Die Temporalität ist zwar eine „unerwartete“, aber in gewissem Sinne notwendige Antwort.

⁹ Es kann als Heideggers „Glaube“ im Zeitraum von *SuZ* verstanden werden, das Sein vom Sein des Seienden her zu interpretieren: „Sein ist jeweils das Sein des Seienden.“ Vgl. *SuZ*, S. 9. Daher ist die Beziehung des Gefragten mit dem Befragten verständlich.

¹⁰ Heidegger, *SuZ*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006, S. 151.

um den Sinn zu erfragen, der das Sein des Seienden bildet. Hierzu benötigt man noch einen Frager (eine Fragende), der (die) als ein Seiendes imstande ist, nach etwas zu fragen. Wer ist aber diese Fragende? Heidegger antwortet: „Das Dasein, das wir selbst je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat“¹¹; und weiter nennt Heidegger das besondere Sein des Daseins, die Existenz¹². Folglich lautet die Seinsfrage, dass das Dasein sich oder die anderen Seienden befragt, um die Ermöglichung seiner Existenz, nämlich wie es als solches sein kann, zu erreichen.

2. Ontisch – ontologisch – vorontologisch

Weil das Dasein den Vorrang hat, d. h., es dem Sein des Daseins nicht nur um das faktische Sein mit dem nichtdaseinsmäßigen Seienden und des anderen Daseins geht, sondern auch um ein „allgemeines“ Sein als Ermöglichung alles Faktischen, besagt das Sein des Daseins mehr als nur ein ontisches Verhalten mit den anderen. Das heißt, etwas Ontologisches ist in der Interpretation der Seinsfrage notwendigerweise zu beachten. Aufgrund der neuen Struktur der Seinsfrage verlangt Heideggers Ontologie auch nach einer „neuen“ Form. Hiermit ist die „ontisch-ontologisch-vorontologische“ gemeint. Es ist nicht schwer, „ontisch“ zu verstehen: Dies schließt alles alltägliche Leben und das Seiende ein, also was und wem wir alltäglich begegnen. „Ontologisch“ betrifft laut Heidegger keine theoretische Ontologie: „Die existenzialontologische Interpretation ist der ontischen Auslegung gegen-

¹¹ A. a. O., S. 7.

¹² „Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir Existenz.“ Vgl. *SuZ*, S. 12. Wenn das Dasein existiert, heißt es einfach, es sei in seinem Sein. Dies zeigt wieder den Zusammenhang der Existenz mit dem Seinsverhältnis: „Die formale Anzeige der Existenzidee war geleitet von dem im Dasein selbst liegenden Seinsverständnis.“ Vgl. *SuZ*, S. 313. Auch S. 231, S. 43. Das Seinsverständnis steht für ein „eigentümliches Wissen“ Heideggers, dass das Dasein in irgendeiner Art ist, oder grundlegender, dass das Dasein ist.

über nicht nur eine theoretisch-ontische Verallgemeinerung.¹³ Vielmehr bedeutet für Heidegger „ontologisch“ die Seinsverfassung des Daseins, die das vielfältige faktische ontische Sein des Daseins ermöglicht (2.1). Für Heidegger reichen aber „ontisch“ und „ontologisch“ allein noch nicht für die Interpretation der Seinsfrage; solange das „ontologisch“ noch eine Verfassung betrifft, ist es im Vergleich zu „ontisch“ noch etwas „theoretisch“. Damit ist aber die Daseinsanalyse noch nicht beendet. Hierzu wird das „vorontologisch“ benötigt. Dieses ergibt sich aus Heideggers Ziel, die ontologische Seinsverfassung wieder in das faktische bzw. alltägliche Sein des Daseins eingehen lassen zu können. Aber Heidegger lässt sie nicht auf das „ontisch“ zurückkehren, sondern in das „vorontologisch“¹⁴ eintreten. Das „vorontologisch“ dient als ein Gebiet, in welchem das durch die Seinsverfassung ermöglichte Ganzsein des Daseins faktisch geschehen kann. Sofern es faktisch ist, unterscheidet es sich vom „ontologisch“, und insofern es das Sein des Daseins als Ganzes vertritt, ist es vom „ontisch“ verschieden, oder wie Heidegger sagt: „Wenn wir daher den Titel Ontologie für das explizite theoretische Fragen nach dem Sein des Seienden vorbehalten, dann ist das gemeinte Ontologisch-sein des Daseins als vorontologisches zu bezeichnen. Das bedeutet aber nicht etwa so viel wie einfachhin ontisch-seiend, sondern seiend in der Weise eines Verstehens von Sein.“¹⁵ Wir haben mit diesen Ausführungen eine dreidimensionale Struktur der Ontologie Heideggers erhalten, nämlich „ontisch-ontologisch-vorontologisch“. Diese Struktur lässt sich nun wiederum mit derjenigen der Seinsfrage vergleichen. Das Befragte bedeutet das Seiende bzw. das Dasein und den ontischen Bereich; das Gefragte

¹³ Heidegger, *SMZ*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006, S. 199.

¹⁴ Das „ontisch“ kann das Vollbild des faktischen Seins des Daseins nicht vertreten, weil man aus dem Standpunkt des alltäglichen Lebens heraus das eigene Sein des Daseins nicht unmittelbar erreichen kann. Durch die ontologische Seinsverfassung wird das Sein des Daseins erst als Ganzes sichtbar. Dazu bedarf es aber einer neuen Dimension und diese ist die „vorontologische“.

¹⁵ Heidegger, *SMZ*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006, S. 12.

vertritt das Sein des Daseins und ist ontologisch; das Erfragte dient als die Ermöglichung des Seins des Daseins und gehört zu „vorontologisch“.

Es ist noch anzumerken, dass das „vorontologisch“ ursprünglicher als das „ontologisch“ ist, obwohl die ontologische Seinsverfassung schon die „Allgemeinheit“ des Seins des Daseins ausspricht. Doch was Heidegger aufzeigen möchte, ist keine reine ontologische Verfassung, sondern das faktische Sein des Daseins als Ganzes. Es ist das Letzte, das die ontologische Seinsverfassung ermöglicht: Nur wenn das Dasein faktisch als Ganzes so sein kann, gewinnt die ontologische Seinsverfassung ihren Sinn.

3. Existenziell und existenzial

Nach den obigen Interpretationen ist das Verhältnis von „existenziell“ zu „existenzial“ leichter zu verstehen. „Existenziell“ bedeutet das faktische Sein des Daseins. Deswegen ist es ontisch (1.1 und 1.2). Zugleich besagt „faktisch“ auch noch „vorontologisch“, indem das Dasein als ein Ganzes sein kann (2.4). Das „existenzial“ gehört zur Existenzverfassung. Jedes Element der Verfassung besagt etwas Existenziales. Somit ist es auch ontologisch (2.1). Alles, dem es um das Sein (des Daseins) geht, lässt sich demgemäß als das Existenziale betrachten.

4. Zuhandenheit und Vorhandenheit, Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit

Neben den erneuten Strukturen der Seinsfrage und der Ontologie verwendet Heidegger auch die Zuhandenheit als neuen Zusammenhang zwischen dem Dasein und den anderen Sachen. Die Zuhandenheit steht für keine Relation von uns als Subjekt mit den Dingen als Objekt, sondern das SichVerhalten des Daseins zu den Dingen im Sinn der $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ ¹⁶: „Die Griechen hatten einen

¹⁶ Hier folgt Heidegger den Griechen, welche durch die $\phi\rho\acute{\nu}\eta\sigma\iota\varsigma$ die $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ als Er-

angemessenen Terminus für die ›Dinge‹: πράγματα, d. i. das, womit man es im besorgenden Umgang (πρᾶξις) zu tun hat.“¹⁷ Hier wird der Umgang von Heidegger als eigentümlicher Terminus unseres alltäglichen Tuns verwendet.¹⁸ Die Dinge, denen das Dasein beim Umgang begegnet, versinken in sein Tun, konstruieren sich als das Womit (keine isolierten Gegenstände) des Wozu (das Ziel des Tuns) und zeigen sich mit dem Geschehen des alltäglichen Umgangs. Deshalb nennt Heidegger sie auch Zuhandene (ein Verwendbares). Gleichzeitig ignoriert Heidegger aber auch nicht das gewöhnliche Verhältnis des Subjekts mit dem Objekt und erklärt es durch das Vor-

reichungsweise der Wahrheit konstruierten: In der Vorlesung 1924/25 erwähnte er schon den „Vorrang der φρόνησις oder der σοφία als der höchsten Weise des ἀλεθεύειν“. Vgl. *Platon: Sophistes*, GA19, S. 132. So ist die φρόνησις die „Behandlung“, mit der man ἀλεθεύειν als das In-der-Wahrheit-sein (ἀλεθεία als Wahrheit, vgl. GA19, S. 23.) erreichen kann. Bei der φρόνησις besteht auch die Schwierigkeit, wenn sie mit der σοφία verglichen wird, „daß die φρόνησις nicht vollständig eigenständig ist, sondern in ihrer Struktur auf ein anderes Verhalten des Menschen bezogen bleibt.“ A. a. O., S. 166. Aber dies hindert Heidegger nicht daran, die Eigentümlichkeit seiner fundamentalen Ontologie zu gewinnen, denn „in der Tat zeigt Aristoteles, daß für die φρόνησις das ἀγαθόν sich nur zeigt für eine solche Existenz, die in sich selbst schon gut, ἀγαθόν, ist.“ A. a. O., S. 166. Dort findet sich auch: „Die Möglichkeit des ἀλεθεύειν der φρόνησις ist daran gebunden, daß derjenige, der es vollzieht, in seinem Sein von ihm selbst her schon αγαθός ist.“ Vgl. GA19, S. 166. Das bedeutet, die φρόνησις schaffe kein ἀγαθόν, sondern sei schon ἀγαθόν, solange die φρόνησις als ein Erreichen für die Wahrheit (das Gut) geschieht. Und weil die φρόνησις „jedes menschliche Handeln“ „leitet und führt“, vgl. GA19, S. 170, fängt Heidegger seine bekannte Daseinsanalyse mit dem faktischen Tun an.

¹⁷ Heidegger, *SuZ*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006, S. 68.

¹⁸ „Der phänomenologische Aufweis des Seins des nächstbegegnenden Seienden bewerkstelligt sich am Leitfaden des alltäglichen In-der-Welt-seins, das wir auch den Umgang in der Welt und mit dem innerweltlichen Seienden nennen.“ Vgl. *SuZ*, S. 66 f.; und der Umgang besagt kein Erkennen, sondern „das hantierende, gebrauchende Besorgen“. Vgl. *SuZ*, S. 66. Aufgrund der Beziehung des Zuhandenen mit der Zuhandenheit lässt sich der Umgang sowohl in Bezug auf die Umsicht, die das Verstehen und die Auslegung (2.3) ausbildet, auch als den Zusammenhang (als Mittel (Womit) und Zweck (Wozu)) formulieren, z. B. ich nehme einen Hammer, um zu hämmern.